



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2003

---

## **Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt**

Junge, Friedrich

**Abstract:** Gegenstand dieses Buches ist die "Weisheitslehre" Ptahhoteps aus dem ägyptischen Mittleren Reich (12. Dynastie, 1976-1793 v. Chr.), die als älteste dieser Lehren die Urmutter einer ganzen Familie von ähnlichen Texten ist, welche sich durch alle Zeiten des antiken Ägyptens hinziehen, von den Ägyptern für wert gehalten und von den Ägyptologen als charakteristische literarische Ausprägung der ägyptischen Kultur angesehen worden sind. Die Lehre wird im Anhang in einer vollständigen Neuübersetzung vorgelegt, die den Anspruch erhebt, eine adäquate Übertragung des Textes ins Deutsche zu sein und dennoch gleichzeitig Textnähe zu bewahren. Die Übersetzung ist ausführlich kommentiert. Im Hauptteil des Buches werden die Aussagen der Lehre im Sinne einer frühen Form von Ethik, einer "Lehre vom richtigen Handeln" interpretiert. Die Aussagen werden dazu als innerlich geordnete erfasst, deren Zielkonzeptionen als Vernunft, Selbstbeherrschung, Selbstachtung und Achtung vor dem anderen beschrieben werden können. Indem sich das herausgearbeitete Tugendsystem als ein ontologisch begründetes darstellt, das seine Massstäbe aus der Ordnung des Kosmos bezieht wie dann bei Platon, ist es möglich, die Lehre als Vorform einer Vernunftethik zu klassifizieren, die eine eigene Erkenntnistheorie entwickelt und einen säkularen gesellschaftlichen Handlungsraum schafft. Die Arbeit an der Moralkonzeption geht einher mit der Konstruktion des "inneren Menschen" aus Leib, Geist und Seele. Das Endziel der Lehre als ganzer ist Anleitung zur Selbstmodellierung der ägyptischen Eliten, in Richtung auf "eigene Vollkommenheit" und "fremde Glückseligkeit" (Kant) im Rahmen dessen, was dann einmal Staatskunst heissen wird. Abschliessend werden die Haltung der Lehre und ihre Kernaussagen mit denen antiker Tugendlehren verglichen.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-143006>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Junge, Friedrich (2003). Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

**Junge**

Die Lehre Pathhoteps  
und die Tugenden der ägyptischen Welt

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Departements für Biblische Studien  
der Universität Freiburg Schweiz,  
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,  
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie  
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern  
und der Schweizerischen Gesellschaft  
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von  
Othmar Keel und Christoph Uehlinger  
in Zusammenarbeit mit Susanne Bickel

## *Zum Autor:*

Friedrich Junge ist Professor der Ägyptologie an der Universität und ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Der Schwerpunkt seiner Forschungen lag im Bereich der ägyptologischen Sprachwissenschaft (Syntax der mittelägyptischen Literatursprache, 1978; ‚Emphasis‘ and Sentential Meaning in Middle Egyptian, 1989; Einführung in die Grammatik des Neuägyptischen, 1996/1999), er hat sich aber auch zu Gegenständen der ägyptischen Religion (Isis und die ägyptischen Mysterien, 1979) geäußert und im Bereich von Kunst (Vom Sinn der ägyptischen Kunst, 1983; Die Provinzialkunst des Mittleren Reiches in Elephantine, 1985; Versuch zu einer Ästhetik der Ägyptischen Kunst, 1990; Hem-iunu, Anch-ha-ef und die sog. ‚Ersatzköpfe‘, 1995) und Archäologie gearbeitet (Two Tombs of Craftsmen, 1975 [zusammen mit A. Moussa]; Elephantine XI. Funde und Bauteile, 1987). Aus seiner Befassung mit Literaturwissenschaft und ägyptischer Literatur (Mythos und Literarizität: Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Seth, 1994; Die Rahmen-erzählung des Beredten Bauern: Innenansichten einer Gesellschaft, 2000) ist auch das vorliegende Buch hervorgegangen.

Friedrich Junge

# **Die Lehre Ptahhotepts und die Tugenden der ägyptischen Welt**

Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen



## *Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Herausgegeben mit Unterstützung  
des Hochschulrates Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen wurden vom Autor  
als reprofertierte Dokumente zur Verfügung gestellt.

© 2003 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz  
ISBN 3-7278-1433-0 (Universitätsverlag)  
ISBN 3-525-53050-1 (Vandenhoeck & Ruprecht)  
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für  
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

# Inhalt

0. Vorbemerkungen .....	7
1. Einleitung .....	10
1.1 Der Text, sein Rahmen und seine Überlieferung .....	10
1.2 Die Regeln einer Vulgärethik .....	14
2. Vorläufige Explikation der Begründungszusammenhänge .....	18
2.1 Lebensklugheit und Nutzen .....	18
2.1.1 Die Form der Maximen .....	18
2.1.2 Über ihre Zweckbestimmungen .....	21
2.2 Vom Nutzen für die Menschlichkeit .....	24
2.2.1 Der Grundrespekt vor dem anderen .....	24
2.2.2 Sensibilität und Bescheidung .....	26
2.3 Von der Verpflichtung, gut zu sein .....	28
3. Die Lehre vom richtigen Handeln .....	32
3.1 Der Umgang mit sich selbst: Vernunft und Selbstbeherrschung .....	32
3.2 Der Umgang mit den anderen .....	35
3.2.1 Die Ordnungen der Lehre .....	35
3.2.2 Macht und Abhängigkeit, Selbstmodellierung und Adaption .....	37
3.2.3 Von den Bedingungen der Wohlhabenheit .....	44
3.2.4 Hausgemeinschaft und Freunde, Habgier und Großzügigkeit .....	49
3.2.5 Über Achtung, Zuneigung und die Ökonomie der Tugendhaftigkeit .....	54
3.2.6 Vom richtigen Urteilen .....	58
3.2.7 Die Essenzen der Handlungsorientierung .....	60
3.3 Die Quintessenz der Haltung .....	63
4. Das System der Tugenden .....	65
4.1 Das Vermögen zu Einsicht und Selbststeuerung .....	65
4.2 Die Konstituenten der Selbstachtung .....	67
4.3 Die Würde der anderen .....	71
4.4 Gerechtigkeit .....	74
4.4.1 Das gerechte Tun .....	74
4.4.2 Das Seinige und Gehörige .....	76
Exkurs: Gerechtigkeit? .....	78
5. Eine Ontologie der Moral .....	82
5.1 Der Weg zum richtigen Leben .....	82
5.2 Das Grundgute und die Ordnung der Dinge .....	83
5.2.1 Innere Ordnung und Gerechtigkeit .....	83
5.2.2 Die Ordnung der Welt und der Menschen .....	85
5.2.3 Konturen einer Ethik .....	89
5.3 Gott, die Maßstäbe der Welt und das Ergehen der Menschen .....	91
5.3.1 Der säkulare Handlungsraum .....	91
5.3.2 Der Mensch denkt und Gott lenkt .....	94
5.3.3 Tun und Ergehen, Recht und Moral .....	99
5.4 Die Erkenntnistheorie des Hinhörens .....	101
5.4.1 Das Weltwissen und die Formen seiner Erscheinung .....	101
5.4.2 Die große Kette der Vermittlungen .....	105

6. Die Konstitution des Selbst im moralischen Raum .....	111
6.1 Die Koordinaten der Identität .....	111
6.1.1 Der Horizont der Selbsterkundung .....	111
6.1.2 Das Subjekt des Handelns .....	112
6.2 Die menschliche Innensteuerung und ihre Instanzen .....	113
6.2.1 Das Organ der rationalen Einsicht; Geist und Bewußtsein .....	113
6.2.2 Der Ort der irrationalen Regungen .....	117
6.2.3 Die Vermögen des Herzens .....	119
6.3 Das Selbst .....	122
6.3.1 Der <i>Ka</i> und der Maßstab im Inneren .....	122
6.3.2 Die Selbstvervollkommnung und ihre Behinderungen .....	126
6.4 Selbst und Sein .....	129
6.4.1 Die Konzeptualisierung des Inneren .....	129
6.4.2 Die Heilung von den Übeln der Welt .....	131
7. Das Endziel des menschlichen Handelns .....	135
7.1 Der Auftritt auf der politischen Bühne .....	135
7.1.1 Die agonale Rede .....	135
7.1.2 Redekunst und öffentliches Interesse .....	137
Exkurs: Der Ort der Streitredkunst .....	139
7.2 Vom höheren Nutzen .....	140
7.2.1 Der Erfolg der Tugendhaftigkeit .....	140
7.2.2 Die Maximierung des allgemeinen Glücks .....	140
7.2.3 Die Steigerung der kollektiven Handlungsfähigkeit .....	142
7.3 Staatskunst und Moral .....	145
7.3.1 Der Zweck der Tugend .....	145
7.3.2 Vom rechten Regieren .....	148
7.4 Vom Zweck der Lehre .....	150
7.4.1 Die Habitusbildung der ägyptischen Eliten .....	150
7.4.2 Literatur, Kultur und Politik .....	154
8. Ein Exkurs zu den Analogien .....	160
8.1 Über die Evolution des Wissens .....	160
8.2 Analogien zu antiken Tugendlehren .....	162
8.2.1 Aristoteles .....	162
8.2.2 Die Stoa und Cicero .....	163
8.3 Horizontverschiebung .....	167
9. Ein Ausblick .....	169
10. Lesetext .....	172
11. Anhang .....	186
11.1 Übersetzung .....	186
Vorbemerkungen .....	186
11.2 Kommentar .....	206
12. Bibliographie .....	267
13. Indices .....	276
13.1 Maximen .....	276
13.2 Textstellen .....	276
13.3 Namen und Sachen .....	279

## 0. Vorbemerkungen

Die Lehre des Ptahhotep ist einer der ägyptischen Texte, die große Beachtung und zahlreiche Behandlungen gefunden haben. Warum also nochmals eine? Ich kann dafür eine Reihe von Gründen aufführen. Als ersten vielleicht einen, den man einen sportlichen nennen könnte – der Text hat mich herausgefordert: Beim Vergleich von an sich ganz gelungen wirkenden Übersetzungen möchte man manchmal nicht glauben, daß ein und derselbe Text zugrunde liegen soll. Sicherlich ist der Text manchmal außerordentlich schwer<sup>1</sup>. Daß dieser oder jener Bearbeiter aber den interpretativen Boden unter den Füßen verliert, liegt nicht unbedingt am Mangel an philologischer Kompetenz – einige lexikalische Probleme können vielleicht noch überwunden werden, die grundsätzlichen philologischen Schwierigkeiten aber, meine ich, nie, weder durch neue Texte noch durch weitere grammatische Forschung. Es liegt vielmehr daran, daß ein voraussetzungsreicher Gegenstand in hochverdichteter Redeweise behandelt wird. Die Schwierigkeiten des Textes beruhen weniger auf seiner Grammatik oder auf seinem komplexen Satzbau – obschon auch das vorkommt – und auch nicht in erster Linie auf dem von ihm überlieferten Wortschatz – obwohl nicht wenige Wörter nur in ihm belegt sind; es beruht darauf, daß die Wörter häufig nicht das zu bedeuten scheinen, was man als ihre Lexikonbedeutung zu identifizieren meint. Man muß mit dem Text kämpfen, und während man dies tut, entwickelt sich ein Ahnen davon, warum er so schwer ist: weil er auch für die ägyptischen Verfasser – und dann für ihre Adressaten – ein schwerer Text gewesen ist, weil dahinter die Mühe steht, die Wörter so zu Begriffen umzuwandeln, daß mit ihnen gesagt werden kann, was man sagen wollte.

Und damit tut sich ein zweiter Grund auf für eine neuerliche Beschäftigung mit dem Text. Mit keinem anderen kommt man so tief hinein in jenen Aspekt der ägyptischen Lebenswelt, der mit dem Nachdenken über die eigene Befindlichkeit und dem eigenen gesellschaftlichen Sein zu tun hat. Es ist eben dieser Aspekt, den gedanklich zu erfassen und zu formulieren jener unbekannte Verfasser sich abgemüht hat, und wie er, so nun wir.

Und endlich ist ein weiterer Grund die Bedeutung des Textes. Er ist die Mutter einer ganzen Familie von ähnlichen Texten, die sich durch alle Zeiten hinziehen, von den Ägyptern wert gehalten und von den Ägyptologen als charakteristische literarische Ausprägung der ägyptischen Kultur angesehen worden sind. Im Sinne einer wissenschaftsgeschichtlichen Standortbestimmung meine ich zu sehen, daß die Zeit gekommen ist, sich neuerlich mit den bedeutenden Texten wie der Lehre Ptahhoteps zu befassen. Alles, was nach Stand

---

<sup>1</sup> Für eine kleine Revue der Feststellungen seiner Schwierigkeit, s. Zbyněk Žába, *Les Maximes de Ptahhotep*, Prag 1956, S. 8; es ist dies selbstverständlich auch die Publikation des Textes, auf die sich meine Bearbeitung stützt.

der Kenntnisse an großen Linien und weiten Bögen gezogen oder an kulturhistorischer und kulturdiagnostischer Synthese geleistet werden konnte, ist auf das Beeindruckendste durch Jan Assmann getan; nun gilt es, auf dem durch ihn und andere erreichten intellektuellen Niveau zu den Quellen zurückzukehren. Mein Ziel ist also, auf der so gelegten Grundlage die Lehre Ptahhoteps einer textimmanenten Analyse, einem „close reading“ zu unterziehen, das keine Vorannahmen kennen oder anerkennen will und dessen Form der Urteilsenthaltung eine kenntnisgesättigte sein sollte. Dies ist mein Ziel; darüber zu entscheiden, ob oder inwieweit es mir gelungen sein mag, ihm nahezukommen, ist freilich nicht an mir.

Um dieses Zieles willen ist auch nur eine einzige Version des Textes herangezogen worden, die Version des Papyrus Prisse; sie liegt der Entstehungszeit des Textes im oder am Ende des Mittleren Reiches am nächsten, und die anderen Versionen sind bereits Bearbeitungen, die zum großen Teil ein eigenes Verständnis des Textes erkennen lassen; sie sind als Textbearbeitungen bereits selbst wieder Texte, in denen sich der Geist ihrer Zeiten spiegelt.

Der Text ist, wie sich zeigen soll, eine Tugendlehre eigener Dignität, und als solche will ich sie darstellen; das hat natürlich so manches Mal einen gefährlich idealistischen, ja utopischen Anstrich. Es gehört in diesen Fällen gewissermaßen zu den argumentativen Reflexen, darauf hinzuweisen, daß man es schon nötig haben wird, gutes und richtiges Verhalten zu wünschen und einzufordern: Wo Vernunft und Selbstbeherrschung gelehrt werden müssen, werden schon Unvernunft und Unbeherrschtheit an der Tagesordnung sein; wer die Willkür der Mächtigen bändigen und Habgier verhindern will, die Achtung vor dem Anderen einklagen und das ungerechte Urteilen verhindern möchte, der wird schon seine Gründe haben. Das positiv Setzende ist gewissermaßen das Negativ der wahren Verhältnisse; aber dies ist wiederum von so allgemeiner Gültigkeit, das es sich schon wieder aufhebt: Es gilt für alles, für die Zehn Gebote ebenso wie für jede Rechtsordnung, oder, wie es Michel Foucault auf seine unnachahmliche Weise sagt: „Der manifeste Diskurs wäre schließlich und endlich nur die repressive Präsenz dessen, was er nicht sagt; und dieses Nichtgesagte wäre eine Höhlung, die von innen alles Gesprochene unterminiert“<sup>2</sup>. Unvernunft und Unbeherrschtheit, Habgier, Ungerechtigkeit und die Willkür der Mächtigen sind natürlich überall die Regel. Das Argument von der repressiven Präsenz des Ungesagten im Gesagten ist am Ende nur ein Gemeinplatz. Es will eine pure Selbstverständlichkeit vorbringen, die eigentlich nur jemand beklagen kann, der glaubt, es habe vielleicht irgendwo und irgendwann eine konfliktlose, paradiesische, eine ideale Welt gegeben. Daß die Menschen sie angestrebt, daß sie versucht haben, die Realität in diesem Bemühen zu verändern und die Verhältnisse zu bessern, das ist der ent-

<sup>2</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 39.

scheidende Punkt – daß Menschen bereit waren, ihren guten Willen und ihre besten Kräfte auf utopische Ziele zu richten.

Der Idealismus, der meiner Darstellung dennoch anhaftet, hat damit zu tun, daß mein Bemühen um interpretative Textnähe Denkbewegungen nachzuzeichnen versucht. Meine Ausgangsüberlegungen waren allerdings eben gerade solche, die mit den sozialen Verflechtungen der Literatur zu tun haben, „Literatur und Politik“, wie es einst Posener und seit einiger Zeit auch Assmann im Sinne haben. Die Lehre ist aber ein Text, der mit der Arbeit an Ideen zu tun hat, und daher muß sie erst einmal interpretiert werden, bevor sie als ein interpretierter Text in einen übergeordneten Diskurs eingebracht werden kann.

Es ist mir allerdings aus einer Reihe von Gründen nicht leichtgefallen, ausgerechnet über Tugenden zu sprechen; zu diesen Gründen gehört natürlich auch, daß ich mich als Ägyptologe dafür eigentlich nicht besonders gut gerüstet finde. Es ist mir aber vor allem schwergefallen, weil es überhaupt schwer geworden ist, sich mit Vorstellungen zu befassen, die sich auf eine unhinterfragte Weise um Tugenden bemühen; weil das goethische „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut“ heutzutage in unseren Ohren einen eher falschen Klang hat, man muß nicht einmal mehr von Theodor W. Adorno daran erinnern werden, daß zwischen uns und Weimar Buchenwald liegt. Und es ist mir schwergefallen, weil man sich, wenn man über das Gute sprechen will, ohne gleich die Dekonstruktion mitzusetzen – zumal für ältere Zeiten –, allzu rasch dem Verdacht ausgesetzt sieht, naiv zu sein, dem Wunschdenken anheimzufallen, das Herz sprechen zu lassen statt des kühlen Verstandes, der moralische Anschauungen natürlich sofort als oktroyierte Ordnungen erkennt und hinter Tugenden die Interessen, die aus Machtverhältnissen und Disziplinierungsverfahren hergeleitet werden können – daß, im Sinne Nietzsches, meine Interpretation des Textes auch nur eine verspätete Form der Machtausübung wäre. Letzten Endes ist es die Lektüre von Charles Taylor gewesen, die mir den Mut zu dieser Darstellung gegeben hat; mein Text ist seinen Schriften auch sonst in vielfältiger Weise verpflichtet.

Was die Zitierweise betrifft, so gebe ich in den Fußnoten in der Regel Kurztitel an, die in der Bibliographie (§ 12) vollständig angeführt sind, es sei denn, der Verweis bezieht sich nur das eine Mal auf die Stelle, zu der er gegeben wird: dann ist der Titel zu dieser Stelle vollständig.

Schließlich möchte ich mich bedanken, bei Peter Dils, der so freundlich war, mir seine Verbesserungen der Lesung der Texte zur Verfügung zu stellen, bei Henrike Simon, die sich der Mühe eines intensiven und durchgreifenden Korrekturlesens unterzogen hat, und bei Heike Sternberg-el-Hotabi für ihre Mitarbeit an der Erstellung der Indices.

# 1. Einleitung

## 1.1 Der Text, sein Rahmen und seine Überlieferung

Die Lehre des Ptahhotep ist eines der zentralen Werke der ägyptischen Weisheitsliteratur – auch als Didaktische Literatur<sup>3</sup> oder Didaktische Gattung der Diskursliteratur<sup>4</sup> klassifiziert –, die ihrerseits wiederum eine zentrale und vor allem auch konturenscharfe ägyptische Gattung oder Textsorte zu sein scheint; sie ist dies nicht nur, weil alle Exemplare dieser Textsorte ein relativ einheitliches Gepräge und einen relativ ähnlichen Inhalt haben, sie ist es auch, weil mit dem texteinleitenden Begriff der „Lehre“ (*sbʿj.t, sebājat*) eine ägyptische Selbstbezeichnung bekannt ist. Die Lehre Ptahhoteps ist nach Alter und Umfang<sup>5</sup> das Hauptwerk der ältesten Phase dieser Literatur<sup>6</sup>, und es ist angenommen, sie, mit der die lange Tradition der ägyptischen Weisheitsliteratur ihren Anfang nimmt<sup>7</sup>.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dieser Literatur hat nun auch schon eine lange Tradition und ist überaus ausgedehnt<sup>8</sup>. Die Meinungen über sie sind nachhaltig durch Helmut Brunner bestimmt worden, der vor allem die pragmatische Komponente in den Vordergrund gestellt hat, als „Lehren für das Leben“<sup>9</sup>, die allgemeine und besondere Ratschläge für die Lebensbewältigung geben sollen; mit Immanuel Kant könnte man sie also schöner als Lehren einer „populären sittlichen Weltweisheit“<sup>10</sup> bezeichnen. Auf dieser Grundlage – der „Verknüpfung des Trivialen mit dem Tiefsinnigen, des Biedereren mit dem Anspruchsvollen“<sup>11</sup> – wird die heutige Diskussion von Jan Assmann dominiert. Für ihn sind die Lehren Paradigmen dessen, was er

---

<sup>3</sup> S. etwa Lichtheim, „Didactic Literature“, in: Loprieno, *Ancient Egyptian Literature*, S. 243ff.

<sup>4</sup> R. Parkinson, „Types of Literature in the Middle Kingdom“, in: Loprieno, *Ancient Egyptian Literature*, S. 297-312.

<sup>5</sup> Gute 16 Seiten des Papyrus Pisse der Bibliothèques Nationale, Paris.

<sup>6</sup> Neben den fragmentarischen Texten der „Lehre des Hardjedef“ (Brunner-Traut, ZÄS 76, 1940, 3-9; Posener, RdE 9, 1952, 109-117; RdE 18, 1966, 62-65) und der „Lehre des Kagemni“ (Gardiner, JEA 32, 1946, 71-74; Kommentare: Federn, JEA 36, 1950, 48-50; Gardiner, JEA 37, 1951, 109f).

<sup>7</sup> Die ägyptische Selbsteinschätzung ist eine andere, wie aus dem pChester Beatty IV vs. 2,7-3,11 (A.H. Gardiner, *Hieratic Papyri of the British Museum, III series*) erkennbar wird; s. H. Brunner, *Die „Weisen“, ihre „Lehren“ und „Prophezeiungen“ in altägyptischer Sicht*, ZÄS 93, 1966, 29-35.

<sup>8</sup> Zum folgenden und zur Literatur s. auch Parkinson, *Poetry and Culture*, S. 314f.

<sup>9</sup> Untertitel von Brunner, *Altägyptische Weisheit*.

<sup>10</sup> Kant, *Grundlegung*.

<sup>11</sup> Assmann, *Herrschaft und Heil*, S. 187.

„kulturelle Texte“ nennt, sie sollen „kulturelles Grundwissen“<sup>12</sup> vermitteln und sind – ihre Weisheit auf Weisheiten für den Hausgebrauch reduzierend und ihre edukative Komponente<sup>13</sup> kulturdiagnostisch überhöhend – für den Gebrauch in der Schule gedacht: „Der kulturelle Text ist zum Auswendiglernen bestimmt. Kulturelle Texte sind Texte, in denen eine Kultur die gültige, verpflichtende und maßgebliche Formulierung ihrer Weltansicht ausgedrückt sieht ...“<sup>14</sup>. In ihnen sei trotz ihrer Vermittlungsmechanik der ägyptische Gedanke der kosmischen Ordnung, Ma‘at, elaboriert, Weisheitsliteratur ist „Ma‘at-Literatur“<sup>15</sup>.

Die Aussagen der Lehre, der diese Untersuchung hier gilt, sind einem Wesir Ptahhotep des ägyptischen Alten Reiches, genauer: des Königs Asosis der 5. Dynastie (Ende des 25. Jahrhunderts v.Chr.) in den Mund gelegt worden. Dieser Wesir – oder auch, weniger orientalisierend: Erster Minister – kann durchaus als eine historische Gestalt angesehen werden<sup>16</sup>, wenngleich seine Verfasserschaft fiktional ist. Ptahhotep – man könnte in leichter Abwandlung von Prinzipien der Klassischen Philologie von „Pseudo-Ptahhotep“ sprechen, Ptahhotep wendet sich mit seinen Aussagen nicht direkt an die Leser oder Zuhörer, sondern die Rahmenhandlung weist die Rolle des Zuhörers einem jungen Mann zu, einem Ministerlehrling sozusagen. Über ihn werden seine ägyptischen Adressaten und wir über seine Gedanken informiert und über seine Schlußfolgerungen belehrt.

Der Text ist auf fünf Papyri, einer Holztafel und drei Ostraka ganz oder zu Teilen überliefert<sup>17</sup>, wobei diese Überlieferungen ganz unterschiedliche Zeitstellungen haben und, soweit erschließbar, zum Teil auch unterschiedliche Funktionen. Der vollständige Text, der gleichzeitig auch der älteste sein dürfte, ist nur auf dem sog. Papyrus Prisse erhalten, die anderen sind fragmenta-

<sup>12</sup> Assmann, Herrschaft und Heil, S. 193.

<sup>13</sup> S. vor allem H. Brunner, Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957.

<sup>14</sup> Assmann, Kulturelle und literarische Texte, S. 68; ebenso wörtlich ders., Herrschaft und Heil, S. 193.

<sup>15</sup> Assmann, Herrschaft und Heil, S. 185

<sup>16</sup> Zuletzt zur Frage Vernus, Le vizir et le balancier.

<sup>17</sup> S. die Einleitung zu Žába, Les Maximes, S. 7ff (mit ausführlicher Wissenschaftsgeschichte bis hin zu seiner Publikation); die Papyri sind der sog. Papyrus Prisse der Bibliothèque Nationale (Nr. 183-194), Paris (Abkürzung bei Žába: P); die zusammengehörigen Papyrusfragmente BM 10371 und BM 10435 des British Museum (Žába: L<sub>1</sub>); der Papyrus BM 10509 (Žába: L<sub>2</sub>), mit Fragmenten, die nicht von Žába, sondern von R. Caminos, Literary Fragments in the Hieratic Script, Tf. 28-30, publiziert worden sind; der Papyrus Turin CGT 54024, publiziert von Vernus, Le début de l'Enseignement de Ptahhotep; dann das hölzerne sog. Carnarvon Tablet (Žába: C) im Museum von Kairo (CG 41790); die Ostraka oDM 1232-1234 (s. auch H.-W. Fischer-Elfert, Lesefunde im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh, Kleine Ägyptische Texte 12, Wiesbaden 1997, S. 18-23).



risch oder haben weniger Text, sind jüngeren Datums und beziehen sich als Abschriften oder Bearbeitungen auf einen Text wie den des Papyrus Prisse<sup>18</sup>, die Kairiner Schreibtafel<sup>19</sup>, die den Anfang überliefert, und die Ostraka sind nach dem Typus ihrer Schriftträger aller Wahrscheinlichkeit nach Texte, die dem Schulunterricht oder privaten Bildungs- oder Ausbildungsinteressen entstammen. Die Rezeption ist denn auch weniger durch das Ausbildungssystem geprägt<sup>20</sup> – die Zahl der Versionen und Ostraka steht in keinem Verhältnis zu denen etwa der Berufssatiren der Lehre des Dua-Cheti – als vielmehr durch die hohe intertextuelle Vernetzung der Lehre, durch die Häufigkeit direkter und mehr noch indirekter Bezugnahmen auf sie<sup>21</sup>.

Die Handschriften können nur paläographisch datiert werden. Die Zeitstellung des Papyrus Prisse schwankt zwischen einem Ansatz im frühen oder im späten Mittleren Reich<sup>22</sup>, also etwa der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und der Mitte des 18. Jahrhunderts v. Chr.; ein weiterer Papyrus (L<sub>1</sub>: BM 10371+10435) kommt ebenso aus dem Mittleren Reich, die anderen Versionen gehören in das frühe (C: Carnarvon Tablet; L<sub>2</sub>: BM 10509) oder spätere Neue Reich. Anders hat sich die Sachlage bei der Frage dargestellt, wann ein Urtext oder auch „Archetyp“ selbst entstanden sein könnte. Zunächst ist die Selbstdatierung in das Alte Reich für bare Münze genommen worden, und dies wird noch hie und da so gemacht<sup>23</sup>; im allgemeinen bevorzugt man aber

<sup>18</sup> Textkritische Untersuchungen gehören nicht zu den hier verfolgten Darstellungszielen.

<sup>19</sup> Ihr Text und der der Papyri des Britischen Museum (L<sub>2</sub>) sind in den erhaltenen Teilen weitgehend gleich; zwischen ihnen bestehen am ehesten Beziehungen in der Art von Kopie und Abschrift.

<sup>20</sup> S. J. Osing, „School and Literature in the Ramesside Period“, in: *L'impero ramesside. Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni*, Università degli Studi di Roma „La Sapienza“, Rom 1997, S. 131-142.

<sup>21</sup> Ausführlich zu Intertextualität als Begriff, den Formen und Funktionen der Intertextualität allgemein sowie in der Anwendung auf die ägyptische Literatur Moers, *Fingierte Welten*, § II 2, S. 106ff; spezifisch zwischen Biographie und anderen Gattungen Gnirs, *Autobiographie*, S. 206ff; in aller Kürze Parkinson, *Poetry and Culture*, S. 48 (3). Spezifisch zu Zitaten und textueller Verweisung E. Otto, *Handbuch der Orientalistik I* 1,2, S. 151f; H. Brunner, *Zitate aus Lebenslehren*; ders., „Vorbild und Gegenbild in Biographien, Lehren und Anweisungen“, in: A. B. Lloyd (Hrsg.), *Studies in Honour of J. Gwyn Griffiths*, S. 164-168; J. Bergman, „Gedanken zum Thema ‚Lehre-Testament-Grab-Name‘“, in: Hornung/Keel, *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, S. 73-104; C. Eyre, „The Semna stela: quotation, genre, and functions of literature“, in: S. I. Groll (Hrsg.), *Studies in Egyptology. Presented to Miriam Lichtheim Vol. 1*, Jerusalem 1990, S. 134-165; s. zu einer Typologie von Zitaten W. Guglielmi, *Zur Adaption und Funktion von Zitaten*, SAK 11, 1984, 347-364.

<sup>22</sup> S. Burkard, *Ptahhotep*, S. 195, und die von Žába, *Les Maximes*, S. 7 Anm. 3 genannte Literatur; Dévaud, *Les Maximes de Ptahhotep* – und ihm folgend Seibert, *Die Charakteristik*, S. 69ff – erwägen auch die 14. bzw. die 17. Dynastie.

<sup>23</sup> Für die zurückhaltende Richtung Lichtheim, *Didactic Literature*, S. 244 mit Anm. 3 (Lit. zu einer Datierung ins Alte Reich); für das Alte Reich insbesondere G. Fecht, *Cruces*

heute eher, eine Entstehung – genauer: Redaktion – während des Mittleren Reich anzunehmen<sup>24</sup>. Man kann hinzufügen, daß eigentlich weder Schreibweisen noch Sprache der Lehre eine andere Datierung zulassen: Die Organisation der Wortschreibungen, der Gebrauch von grammatischen Formen und die auftretenden Satztypen sind so charakteristisch mittelägyptisch, daß man bei einer anderen Entstehungszeit von einer grundsätzlichen Umarbeitung des Textes ausgehen müßte<sup>25</sup>.

Die vorliegende Untersuchung stützt sich ganz allein auf die Version des Papyrus Prisse, und zwar so weitgehend, daß auf jede Interpretationshilfe durch den Text der anderen Versionen verzichtet wurde. Diese Ausschließlichkeit hat pragmatische Gründe – die Vollständigkeit und der Erhaltungszustand des Papyrus Prisse –, aber vor allem auch methodische: Der Text ist zum einen der Entstehungszeit zeitlich am nächsten, wann auch immer sie angesetzt wird. Zum zweiten sind die anderen Versionen eben Versionen, in welchem Verhältnis der Papyrus Prisse auch zu ihnen stehen mag; sie sind Versionen, die viel seltener Textparallelen zeigen als man anzunehmen geneigt ist und daher Bearbeitungen sind, wie stark die Unterschiede im Einzelfall auch zu Buche schlagen mögen<sup>26</sup> – von geringfügigen Abweichungen<sup>27</sup> bis hin zu

---

Interpretum; Argumentationsgrundlage ist die Organisation des Textes durch die metrische Gliederung des Alten Reiches, wie sie von Fecht angesetzt wird. Auch Quack, Lehren des Ani, S. 20, bevorzugt eine Datierung in das Alte Reich, allerdings auf der Basis der „Bedeutung des *Kj* von Privatpersonen“; s. hierzu jedoch hier § 6.3.

<sup>24</sup> S. etwa Assmann, Göttinger Miscellen 25, 1977, 29 Anm.43; Blumenthal, Ptahhotep und der „Stab des Alters“, S. 96f; jetzt auch in aller Deutlichkeit Eichler, Datierung und Interpretation; Parkinson, Poetry and Culture, S. 49; 314.

<sup>25</sup> S. auch Eyre, The Semna Stelae, S. 156 mit Anm. 77; Burkard, Ptahhotep, S. 196, geht davon aus, „daß der Textzustand des P. Prisse eine längere Textgeschichte voraussetzt“. Ich kann mich dieser Meinung nicht anschließen: der Text scheint mir an keiner Stelle Schwierigkeiten oder gar Fehler zu zeigen, die auf Überlieferungsfehler zurückgeführt werden müssen, sondern er ist als Text selbst stellenweise extrem schwierig, d.h. das Problem ist seine gedankliche, nicht seine sprachliche Schwierigkeit. S. zur mittelägyptischen Sprachform des Textes jetzt auch Eichler, Datierung und Interpretation, S. 100f.

<sup>26</sup> Es ist daher von einiger Logik, sie, wie Vernus, Sagesses, „recensions scholaires“ zu nennen. Zur Frage der „offenen Überlieferung“ selbst ausführlich Quack, Lehren des Ani, S. 14f und S. 18-23 (§ 2.3); zur Lehre Ptahhoteps speziell S. 20f. Explizit und energisch Parkinson, Poetry and Culture, S. 52 mit Anm. 7 („Redactional activity is attested: the variant Middle Kingdom manuscripts of *Ptahhotep* constitute the most extreme example, displaying two significantly different texts“).

<sup>27</sup> Selbst geringfügige Abweichungen können schon beträchtliche sinnändernde Wirkungen zeigen, wie der folgende Vergleich zeigen mag (Teil der 5. Maxime, Z. 88-98); Version der pPrisse: „Ma‘at ist groß, dauerhaft die Wirkung, sie ist nicht beeinträchtigt worden seit der Zeit des Osiris; man straft den, der der Gesetze nicht achtet. Als Vergängliche aber erscheint sie dem Habgierigen; es ist nun zwar der Geiz, der Reichtümer zusammenrafft, aber (Maat)-Mißachtung hat ihr Ziel niemals erreicht; jener muß sagen: ‚Ich will einbringen um meiner selbst willen‘ und kann nicht sagen: ‚Ich werde einbringen nach meinem Verdienst‘. Ist das Ende da, so währt doch Ma‘at – und der Mensch nenne

anderer Wortwahl oder gar anderer Textorganisation<sup>28</sup>: Jeder sinnwahrende oder sinnändernde Unterschied ist bereits Interpretation, hält zeitgenössische oder spätere Auffassungen fest, die als solche nicht minder legitim oder richtig sind als eine Urfassung – wir haben weder den Maßstab, eine Version als richtiger als eine andere anzusehen, noch sind wir in der Lage, den Ägyptern die Form und Art ihrer Überlieferung oder mehr Respekt vor den Urfassungen vorzuschreiben. Wir können wählen, welcher Version wir uns zuwenden wollen, sind aber dann gebunden, uns an die dort vertretene Auffassung zu halten – oder anders: sie nur aus diesem Text zu gewinnen. Was freilich nicht heißt, daß es nicht von größtem Interesse ist, dann auch zu sehen, wie etwa die Versionen des Neuen Reiches den Geist der eigenen Zeiten in ihre Auffassungen einfließen lassen.

Die inhaltliche Behandlung, die hier im Vordergrund steht, bezieht sich auf eine Neuübersetzung des Textes, die – von solchen Elementen befreit, die Lesefluß und Wahrnehmung stören könnten – als „Lesetext“ folgt (§ 10); die kommentierte Neuübersetzung mit allen textbezogenen Angaben findet sich im Anhang (§ 11). Die den folgenden Zitaten beigegefügt Zahlen geben die Zeilen- oder Verszählung von Publikation, Lesetext und Übersetzung wieder.

## 1.2 Die Regeln einer Vulgärethik

Die Lehre Ptahhoteps gehört zu den wenigen ägyptischen Texten, die auch außerhalb eines engeren Fachinteresses Aufmerksamkeit gefunden haben. Sie schien ein Beispiel für eine zwar frühe, aber gleichzeitig ausgearbeitete Form dessen zu sein, was man in den Formen segmentärer oder vorstaatlicher Gesellschaften, aber auch im Bereich des Alten Testaments als sprichwortartig gefaßte Lebensweisheit, Spruchweisheit vorzufinden meint. Sie soll exemplarisch für einen bestimmten und sehr ursprünglichen Typ von Morallehren stehen, für eine in der Frühgeschichte der Menschen angesiedelte, „kindliche autoritätsorientierte Moralität“, die „weitgehend in einer Sammlung von Vorschriften besteht“<sup>29</sup> und bei der eine vergleichsweise elementare und pragmatische Lebensklugheit Anleitung zum richtigen, heißt vor allem: erfolgreichen, Nutzen abwerfenden Handeln geben soll. Der Grundzug ihrer Logik sei das Handeln auf Gegenseitigkeit.

---

mich nicht seinen Vater!“; Version des Londoner Papyrus (L<sub>2</sub>) der 18. Dynastie: „Ma'at ist mächtig, ihre Wirkung dauerhaft, sie ist nicht beeinträchtigt worden seit des Zeit dessen, der sie schuf; man wehrt den ab, der der Gesetze nicht achtet. Als Vergängliche erscheint sie dem Unwissenden, aber Geiz hat sein Ziel niemals erreicht; es ist nur Widerseztlichkeit, die Reichtümer zusammenrafft. Da ist jedoch die Macht der Maat, die währen wird, und der Mensch sage nicht, es sei Sache seines Vaters.“

<sup>28</sup> In der Ausgabe von Žaba läßt sich schon ganz rasch über die Anzahl der Einzelzeilen und der der Marginalien auf den rechten Seitenrändern ein Eindruck davon gewinnen.

<sup>29</sup> Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, S. 508.

Sie ist daher unter anderem auch als ein Kompendium solcher Lebensweisheit in eine systematische Darstellung des klassischen Philologen Albrecht Dihle einbezogen worden, die den frühen Formen der Ethik und ihrer Entwicklung galt und große Wirkung gehabt hat<sup>30</sup>. Dort steht die Lehre Ptahhoteps neben der Adelsethik des archaischen Griechenland als ein Exempel für die Handlungslogik der Gegenseitigkeit, die Dihle Vulgäretik genannt hat. Lebensweisen dieses Typs, die Formen der „einfachen Sittlichkeit“ sind darüber hinaus dadurch charakterisiert, daß sie keine andere Begründung kennen über die hinaus, von einer Mehrheit als richtig anerkannt zu sein. Sie werden aus einer vorgeblichen Lebenserfahrung gewonnen, die eigentlich nur aus Meinungen über richtiges Handeln entstanden ist – man könnte auch sagen: durch induktive Verallgemeinerung; Meinungen, die dem Menschen von seinem sozialen Umfeld – die δόξα τῶν πολλῶν Platons, „die Meinung der Vielen“ – vorgegeben werden und deren einfache Handlungslogik eben das Prinzip der „Goldenen Regel“ ist: „Tue niemandem etwas an, von dem du nicht willst, daß es dir geschehe“, oder, umgekehrt und schärfer: Gleiches mit Gleichem vergelten. Dieses Prinzip werde noch bei dem athenischen Gesetzgeber Solon so verstanden, führt Dihle aus, daß die gerechte Vergeltung mit der Notwendigkeit und Berechenbarkeit von Naturgewalten über den Handelnden kommt – im Positiven wie im Negativen.

Die Gültigkeit dieses Prinzips der „Goldenen Regel“ verflüchtigte sich erst im Zuge einer grundsätzlichen Änderung der Haltungen, die in der sokratisch-platonischen Philosophie zum Ausdruck kommt, so hatte es Albrecht Dihle mit großer Resonanz dargestellt. Dahinter stehe in der Evolution des Wissens vom Sein der Menschen die progressive „Entdeckung“ der Seele<sup>31</sup>, oder, wie der Titel der nicht minder einflußreichen „Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen“ von Bruno Snell lautet: „Die Entdeckung des Geistes“<sup>32</sup>, Hannah Arendt etwa fügt „der Entdeckung des inneren Menschen“ mit der aristotelischen *proairesis*<sup>33</sup>, dem Wahlvermögen, das erste Auftreten des menschlichen Willens in der philosophischen Wahrnehmung hinzu<sup>34</sup>. Seele, Geist und Wille werden als die eigentlichen Träger der Antriebe erkannt; es sind nicht mehr primär die Handlungen eines Menschen zu beurteilen, sondern die Absichten, die Gesinnung, die dahinter steht. Die von außen gesetzten Normen des Verhaltens – man könnte sagen: es tut weh, wenn man sich falsch verhält –, die die Vergeltungsethik der Adelsgesellschaft be-

---

<sup>30</sup> Dihle, Die goldene Regel.

<sup>31</sup> Dihle, Die Goldene Regel, S. 49 mit Anm.2.

<sup>32</sup> Snell, Die Entdeckung des Geistes.

<sup>33</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1139 a31-33.

<sup>34</sup> Arendt, Vom Leben des Geistes.

stimmt hatten, werden von innengesteuerten Antrieben zum richtigen Handeln abgelöst.

Begrifflich und menschheitsgeschichtlich wird diese Phase dann von Karl Jaspers als „Achsenzeit“ definiert<sup>35</sup>, aus der der moderne Mensch seinen Anfang nimmt; indem diese gewissermaßen philosophische Überhöhung eines klassisch eurozentrischen Evolutionsgedankens von Eisenstadt<sup>36</sup> aufgegriffen und weitergedacht worden ist, hat er auch Eingang gefunden in die epistemische Nische der Ägyptologie, aus der die Lehre Ptahhoteps wirkungsgeschichtlich ihren Ausgang genommen hat: die von Eisenstadt angeregte Achsenzeit-Debatte ist Anlaß für Jan Assmanns Monographie zur ägyptischen Ma'at geworden. In dieser Darstellung wird zwar der Achsenzeit-Konzeption selbst eine Absage erteilt, die Gültigkeit der „Goldenen Regel“ für Ägypten aber – ohne daß sie so genannt würde – von Assmann neuerlich bestätigt<sup>37</sup>: Weise sei, wer die gesellschaftlich bedingte Abhängigkeit des Gelingens vom rechten Tun erkannt habe.

Wenn ich die Positionen zusammenfassen will, so ist demnach das Entscheidende an der Konzeption von Vulgärethik, daß sie Nutzen bringt für das Dasein, daß sie einen kaum hintergehbaren Zusammenhang von Tun und Ergehen formuliert, und daß sie schließlich keine Begründung kennt über die hinaus, daß „man“ – die Vielen – eine Meinung zu richtig oder falsch habe: Vulgärethik sei nicht darum bemüht, das gute Tun rational und absolut zu begründen, sei es autonom, innenbestimmt, etwa aus der zu erkennenden Wahrheit der Weltordnung wie bei Platon, sei es heteronom, außenbestimmt, etwa aus der Autorität eines gerechten und strafenden Gottes wie in der jüdisch-christlichen Ethik. Indem sie zur Repräsentantin der Vulgärethik erklärt wird, ist somit über die Lehre Ptahhoteps alles gesagt, was ihr an kulturdiagnostischem Wert zugemessen werden kann, eine weitere oder gar tiefer eindringende Befassung mit ihr scheint sich zu erübrigen.

Nun, die Befassung mit einem Text wie der Lehre Ptahhoteps hat eigene Dignität in dem Maße, in dem man der Befassung mit einer so fernen Gesellschaft wie der ägyptischen überhaupt Dignität zuzugestehen bereit ist. Dies bedacht, kann man die aufgeführten Positionen und Konzeptionen auch als

---

<sup>35</sup> K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/Main 1955.

<sup>36</sup> S.N. Eisenstadt, *Kulturen der Achsenzeit: ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, Frankfurt/Main 1897.

<sup>37</sup> Assmann, Ma'at. Explizit wird dies aaO, S. 253f artikuliert, wobei Assmann allerdings den Unterschied von Innen- und Außensicht macht: von Innen her gesehen, ist es ein selbstregulatives System, von Außen erkennt man, daß es nur „unter den institutionellen Rahmenbedingungen der Herrschaft“ funktioniert (aaO., S. 254). Darzustellen, daß es eben ein gesellschaftlich bedingter Zusammenhang ist, ist wesentliches Anliegen seines Buches, wobei der Entfaltung des Tun-Ergehens-Zusammenhangs das ganze Kapitel III gilt („Konnektive Gerechtigkeit“). Vgl. auch für eine Kurzfassung Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 232ff.

Formulierungen dessen verstehen, was für die folgende Darstellung Gesichtspunkte, Fragestellungen oder Gegenstände der Diskussion sein werden. Oder besser vielleicht: Sie können als Kristallisationspunkte einer diskursiven Auseinandersetzung mit dem Text dienen, an deren Ende den genannten Meinungen und Festschreibungen möglicherweise die Grundlage entzogen worden ist. Vielleicht ist diese Auseinandersetzung ja sogar geeignet, den Blick freizumachen auf unbekannte Tiefendimensionen der menschlichen Gesellschaft – nämlich daß sie auch schon in jenen ihrer historischen Formen, in denen sie uns als frühe und scheinbar ursprüngliche vor Augen zu treten scheinen, nach Komplexitätsgrad und Entwicklungsstufe gar nicht mehr so früh und ursprünglich sind.

## 2. Vorläufige Explikation der Begründungszusammenhänge

### 2.1 Lebensklugheit und Nutzen

#### 2.1.1 Die Form der Maximen

Die Lehre<sup>38</sup> gilt als Sammlung von Vorschriften, als „collection of wise sayings“, die kaum äußere und nur eine geringe innere Ordnung aufweist. Formal, äußerlich ist sie in Abschnitte eingeteilt, die durch Rotschreibung ihrer Einleitungsworte gekennzeichnet sind<sup>39</sup>. Für diese Abschnitte hat sich die Bezeichnung als „Maximen“ eingebürgert, also doch wohl verstanden als Formulierungen handlungsleitender Prinzipien, die als Sentenzen, in Sprichwort- oder Spruchform vorgebracht werden. Der Begriff *Maxime* läßt sich möglicherweise durchaus begreifen als „Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt“<sup>40</sup>, wie im folgenden gezeigt werden soll; eine Berechtigung, so bezeichnet zu werden, ist den Abschnitten freilich nicht auf Anhieb anzusehen.

Eine Bezugnahme der Maximen aufeinander, eine innere Gliederung, wird ihnen abgesprochen, allenfalls den Einleitungsmaximen zugestanden<sup>41</sup>. Auch wenn eine solche inhaltliche Gruppierung nicht sofort evident ist, weil die diskursiven Gegenstände in der Abfolge der Maximen kaum miteinander zu tun zu haben scheinen, erschließt sie sich sehr wohl, wenn man die Ebene der symbolischen Ordnung der Lehre erreicht, die Ebene, in der ihr Diskurs um das kreist, was man implizite Tugendbegriffe nennen kann. Im Zuge der Darstellung hier wird sich diese innere Ordnung erweisen<sup>42</sup>.

Die Abschnitte, Maximen, sind von unterschiedlicher Länge, in der Regel aber doch so lang, daß sie nicht eigentlich den Spruchcharakter aufweisen, den man ihnen zuzuschreiben geneigt war. Es sind vermutlich eher eine Reihe Einleitungsworte, die dafür in Anspruch genommen worden sind, etwa

---

<sup>38</sup> Zu einem Überblick zu Inhalt und Themen s. nun auch Parkinson, *Poetry and Culture*, § 10.4.

<sup>39</sup> S. den Lesetext § 10 oder die Übersetzung § 11.1, dort durch Kursive markiert.

<sup>40</sup> Kant, *Grundlegung*, S. 67 Anm.; vollständiger: „*Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln und muß vom *objektiven Prinzip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt, das Gesetz aber ist das objektive Prinzip ...“

<sup>41</sup> S. stellvertretend und zuletzt Parkinson, *Poetry and Culture*, S. 260; die Vorstellung liegt auch dem programmatischen Untertitel von Parkinsons § 10.4 zu Grunde, „*fragmenting the ideal life*“ – und dieser Vorstellung soll ebenfalls entgegengewirkt werden.

<sup>42</sup> Diese Ordnung wird von mir im Lesetext § 10 oder in der Übersetzung § 11.1 durch entsprechende Überschriften zum Ausdruck gebracht.

Du solltest nicht vorausplanen für Menschen, denn Gott vergilt auf gleiche Weise (99-100);

Wenn du ein Mann mit Zutritt bist, den der Große dem Großen sendet, sei durchaus sorgsam, wenn er dich aussendet, und überbringe jenem die Botschaft wie dieser gesprochen hat (145-148);

Wenn du in der Audienzhalle bist, steh und sitz entsprechend dem Wandel, der dir anbefohlen war am ersten Tag (220-222);

Aber auch dies kann nicht wirklich aufrecht erhalten werden. Näher kommt man der inneren Form, wenn man die Beziehung der Einleitungsworte zu ihrem engeren Kontext als eine Art Situationsdiagnose versteht, die knappe Beschreibung einer bestimmten Lebenssituation, für die dann gewisse Anweisungen und Erwägungen folgen, nach dem Prinzip<sup>43</sup> „wenn du in dieser und jener Lage bist, dann verhalte dich so-und-so“, und zwar aus diesem und jenem Grund. Die Setzung einer solchen Lebenssituation kann implizit im Kontext der Aufforderung enthalten sein: „Beuge dich deinem Vorgesetzten“ (man hat mit solchen zu tun), „stelle deine Vertrauten zufrieden mit dem, was dir geworden ist“ (man hat solche und ist in der Lage dazu), die Setzung kann aber auch explizit erfolgen:

Wenn du einem Verhandlungsführer begegnest im Augenblick des Agierens, [...], dann senke deine Arme und verneige dich (60-62);

mit kurzgefaßter Begründung,

Wenn du niedrigen Standes bist, diene einem begabten Mann so, daß all dein Verhalten wohlgefallen sei bei Gott (175-176);

oder aber ausführlicher,

Wenn du in leitender Position das Verhalten der Vielen bestimmst, dann sinne einfach für dich auf jede Form des Wohlhandelns, bis dein Verhalten ohne Fehl ist: Ma'at ist groß, dauerhaft die Wirkung, sie ist nicht beeinträchtigt worden seit der Zeit des Osiris; man straft den, der der Gesetze nicht achtet (84-90).

Die Einleitungsworte bestimmen eine Situation, die gewissermaßen Bedingung dafür ist, daß das im folgenden Gesagte zutrifft, Gültigkeit hat oder geschehen soll. Manche Situationen sind allerdings nur uneigentliche, sie nennen eher Rollen (niedrigen Standes, in leitender Position sein). Des weiteren muß sich eine gewisse Anzahl der Angesprochenen – Leser oder Zuhörer, die sich nicht in einer entsprechenden Situation befinden – gar nicht angesprochen

<sup>43</sup> „in the manner of a medical text“, wie Parkinson, *Tale of Sinuhe*, S. 246, notiert; s. auch ders., *Poetry and Culture*, S. 258 („while the medical terminology suggests not that the teachings were technical texts, but one that provided relief“). Für die Lehre für Merikare hat E. Blumenthal, *ZÄS* 107, 1980, 22ff, einen vergleichbaren Aufbau aus Aufforderung, Folgeaussage und Begründung ausgemacht.



fühlen, für sie hat das Gesagte keine praktische Bedeutung, legt aber dar, wie man sich verhalten sollte, wenn man in der Lage wäre – es wird gewissermaßen vor aller Augen ein Prinzip vorgeführt.

Endlich erfaßt der Begriff der Situationsdiagnose einige der einleitenden Setzungen nur sehr unzureichend, was an folgendem Beispiel besonders deutlich wird; da heißt es:

Wenn du möchtest, daß deine Lebensführung ehrenhaft ist, dann bewahre dich vor allem Bösen und hüte dich vor der Raffgierigkeit (298-300).

Von dem Wunsch nach einer ehrenhaften Lebensführung wird man nur mit Mühe und sehr uneigentlich als Lebenssituation sprechen können; es ist eher so, daß die Einleitung hier einen Zweck nennt, den zu erreichen die folgende Aufforderung den Weg weist: Hüte dich vor dem Bösen, damit du als Ehrenmann leben kannst. Häufiger als diese Form ist nun diejenige, die den jeweiligen Zweck nachreicht (oben „Begründung“ genannt):

Wenn du ein erfolgsfähiger Mann bist, dann solltest du einen Sohn zeugen um Gottes Gewogenheit willen (197-198).

In der Form des zuvor zitierten Einleitungssatzes umschrieben: Wenn du Gottes Gewogenheit gewinnen willst, solltest du einen Sohn zeugen. Allerdings wird nun für die Ausführung der empfohlenen Handlung noch eine weitere Bedingung genannt – oder besser: eine Zusatzbestimmung, also etwa: Wenn du Gottes Gewogenheit gewinnen willst, kann dir dies zum Beispiel durch Zeugung eines Sohnes gelingen, sofern du die bürgerlichen Voraussetzungen dafür erfüllst. Und so auch in anderen Fällen: Wenn du willst, daß dein Verhalten gottwohlgefällig ist, diene einem begabten Mann, sofern du in der Position dazu, also niedrigen Standes bist; wenn du willst, daß dein Verhalten ohne Fehl ist, denke nur an Wohlhandeln im Sinne der Ma‘at, insbesondere dann, wenn du eine hohe Position einnimmst.

Diese Aussagen bedienen sich somit der Form der bedingten Handlungsanweisungen – oder auch: des hypothetischen Imperativs<sup>44</sup> der Struktur „wenn du dies willst, mußt du jenes tun“ –, wobei man sehen muß, daß in ihrer Satzform die Zusatzbedingung häufig zuerst genannt ist, die eigentliche Zielsetzung aber folgt; dies tut freilich ihrem Charakter als hypothetische Imperative keinen Abbruch<sup>45</sup>.

Was die aufgeführten Beispiele in leichter durchschaubarer Form vorzuführen erlaubt haben, ist nun auch das Aufbauprinzip derjenigen Abschnitte der Lehre, die dies nicht auf Anhieb erkennen lassen – sie erweisen sich schon

<sup>44</sup> Kant, Grundlegung, S. 58ff.

<sup>45</sup> Solche hypothetischen Imperative müssen nicht die Satzform „Wenn – dann“ haben: G. Patzig, „Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik“, in: G. Patzig (Hrsg.), Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1971, S. 101-126 (in der verwendeten Ausgabe von Kant, aaO., auf S. 8 zitiert).

damit durchaus als Maximen. Den Handlungsanweisungen, Vorschlägen oder Ratschlägen, die in der Regel durch eine zusätzliche Anwendungsbedingung eingeleitet werden, folgt der eigentliche Zweck, das Ziel des Handelns in gelegentlich ausführlich argumentierender Form. Um diese Zwecke aber soll es in der hier folgenden Untersuchung vor allem gehen.

Die Beispiele oben sollten zwar vor allem die Argumentationsstruktur der Maximen vorführen, sie zeigen aber gleichzeitig auch Formen der Letztbegründung, die einem erwünschten Verhalten gegeben werden können: Gottes Wohlwollen und die Erfordernisse der Ma'at, der gottgeordneten Welt. Bei näherem Hinsichten stellt sich aber heraus, daß eine solche allgemeinste Form der Zweckbestimmung des Handelns nicht die Regel ist; es werden eine Vielzahl von unterschiedlichen Gründen genannt, wobei diese Gründe zu nennen, sie auf den Punkt zu bringen, meist dadurch erschwert wird, daß sie nicht begrifflich, sondern diskursiv eingeführt werden – es wird nicht etwa „Selbstbeherrschung“ gefordert, sondern ein Verhalten empfohlen, etwa „distanziere dich von dir, beherrsche dich“ (377), oder „dein Sinnen (*jb*) versinke und dein Mund möge sich beherrschen“ (618). Die Gründe werden also im Sinne von Begrifflichkeit nicht explizit, sondern sie bleiben implizit; sie in einer Analyse dennoch explizit werden zu lassen ist mein Ziel.

### 2.1.2 Über ihre Zweckbestimmungen

Von welcher Art die Zwecke sind, denen die hypothetischen Imperative der Maximen gelten, ist damit noch nicht geklärt – ist auch durch die Form der Aufforderung nicht notwendigerweise gegeben: „Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man tun müsse, um ihn zu erreichen“<sup>46</sup>. Die moderne Wahrnehmung des Textes ist jedenfalls nicht unwesentlich davon geprägt, daß es vor allem auch der Nutzen der Lehre, ihre Vorteile für die eigene Karriere oder den gesellschaftlichen Erfolg sind, die als Zwecke des Tuns aufgeführt würden. Über den Erfolg hinaus, den das gesellschaftlich geforderte Handeln bringen soll, könne die Lehre selbst, ihre Form, ihr Inhalt und die Tatsache, daß sie zu ihrer Beherzigung Lesen und Schreiben erfordert, schon den Einstieg in die höhere Gesellschaft gewährleisten, in ihrer Eigenschaft nämlich, ein „kultureller Text“ zu sein<sup>47</sup>.

Der Zweckbestimmung eines Handelns zum eigenen Vorteil könnte die Einleitung der 31. Maxime gewissermaßen als Motto vorangestellt werden: „Beuge dich deinem Vorgesetzten wie dem für dich zuständigen Abteilungsleiter der Kronverwaltung, und dein Hausstand wird an seinem Besitz verbleiben und dein Einkommen in seinem gehörigen Ort“ (441-444). Nun ist dies die Einleitung der Maxime und enthält nicht ihre ganze Wahrheit (angemesse-

<sup>46</sup> Kant, Grundlegung, S. 59.

<sup>47</sup> Assmann, Kulturelle und literarische Texte, S. 68ff.

ner: „Achte deinen Vorgesetzten“), aber auch andere Maximen können in gewisser Weise als Beispiele für Formen direkten Nutzens herangezogen werden. Ich will hier einmal Revue passieren lassen, um welche Art Nutzen es sich dabei handeln mag:

(3. Maxime, 68-73) Wenn du einem Verhandlungsführer begegnest im Augenblick des Agierens, deinesgleichen, der ein dir Ebenbürtiger ist, dann solltest du deine Befähigung ( $jqr=k$ ) als ein Besonnener über ihn kommen lassen, wenn er schlecht spricht; das Gerede ist groß unter den Zuhörenden, dein Ruf aber gut ( $rn=k$   $nfr$ ) in der Einschätzung der Kronräte ( $srj.w$ ).

(14. Maxime, 232-242)<sup>48</sup> Wenn du mit den Leuten zusammen bist, schaffe dir eine Gefolgschaft ( $mrw$ ) von Vertrauenswürdigkeit. Ein Vertrauenswürdigster, der nicht das Sagen in seinem Leib ( $h^j.t=f$ ) hin- und herwendet, wird zum Kommandeur seiner selbst und ein Begüterter, dem das „Was“ gegeben ist in seinem Trachten. Dein Ruf ist wohlangesehen ( $rn=k$   $nfr$ ), ohne daß du beredet wirst; dein Körper ( $h^{cw}=k$ ) ist wohlgenährt, deine Aufmerksamkeit deinen Angehörigen zugewendet, so daß man sich dir zugesellt mit dem, was dir nicht bekannt ist. ...

(16. Maxime, 257-262) Wenn du in leitender Position bist mit weitreichenden Befugnissen in dem, was du anzuordnen gehabt hast, so führe doch Dinge aus, die denjenigen auszeichnen, dem die Tage in Erinnerung gebracht worden sind, welche später kommen. Gerede ist nicht willkommen im Umkreis der Gunst; kommt freilich das Hinterhältige hervor, entsteht Mißachtung.

(20. Maxime, 316-323) Sei nicht raffgierigen Sinns ( $^cwn-jb$ ) bei der Austeilung, und sei nicht begehrlieh, besonders nicht bei deinen Obliegenheiten/Amtspflichten; sei (auch) nicht raffgierigen Sinns gegenüber deiner Umgebung. Das Verlangen des Sanften ist angesehener als das des Starken; ein Armseliger aber ist, wer sich seiner Umgebung entzieht und das Geschenk des Gespräches entbehrt. Schon wenig von dem, um das man gebracht worden ist, macht einen Feind aus dem Gleichmütigen.

(22. Maxime, 339-349)<sup>49</sup> Versieh deine Vertrauten mit dem, was dir geworden ist, insofern es nur jemandem geworden ist, den Gott in Gunst hält. Wer sich dem aber entzieht, seine Vertrauten zu versehen, von dem sagt man, daß es eine selbstsüchtige Person<sup>50</sup> ( $k^j$ ) sei; man kann von dem nichts wissen ( $rh$ ), was geworden ist, wenn sie nur das Morgen zur Kenntnis nimmt. Eine wahre Person ( $k^j$ ) ist eine Person ( $k^j$ ) von der Art

<sup>48</sup> Weitere Kommentare zu dieser Maxime unten S. 34; 40.

<sup>49</sup> Weitere Kommentare zu dieser Maxime unten S. 52.

<sup>50</sup> Mit welchem übersetzerischen Recht ich hier „Person“ für  $k^j$  einsetze, wird unten, § 6.3.1, zum Gegenstand gemacht.

desjenigen, mit dem man zufrieden ist. Wenn Gunstbezeugungen eintreffen, so sind es die Vertrauten, die „Willkommen“ sagen; erwirkt man der Stadt nicht Befriedigung, holt man die Vertrauten herbei, wenn Verlorenheit ist.

Diese Aufzählung einiger Maximen zeigt einmal, daß die Zwecke des Handelns nicht notwendigerweise von einfacher Natur sind, sondern durchaus herausdestilliert sein wollen aus Komplexen von Für und Wider, von gesellschaftlichen und menschlichen Gesichtspunkten, von Erwägungen, die dem Angesprochen vor Augen geführt werden. Was andererseits an Nutzen aus den Verhaltensweisen gezogen werden kann, läßt sich zunächst auf zwei Kategorien bringen, nämlich daß sie erstens Wohlhabenheit gewinnen helfen und zweitens Ansehen. Der Wohlhabenheit galt die 14. Maxime, die ihrerseits schon das enthält, was auch die anderen als erstrebenswert vorbringen, nämlich das Ansehen, der gute Ruf – und zwar Ansehen bei den gesellschaftlich maßgeblichen Personen (Maxime 3), bei Freunden und Vertrauten (Maxime 14, 20, 22), bei der Nachwelt (16).

Nun nennen diese Maximen auch das Handeln, oder besser: die Haltungen, die zum angebotenen Zweck hinführen und den genannten Nutzen abwerfen; es sind dies Selbstbeherrschung (Maximen 3; 14), Vertrauenswürdigkeit (Maximen 14; 22) – bei der durchaus eine politische Komponente mitschwingt –, Rechtschaffenheit (20, 22) und Freigebigkeit (22). Also bestimmte Tugenden – so würde man solche Haltungen auf den ersten Blick wohl nennen können – dienen dem Erwerb von Wohlhabenheit und Ansehen.

Nun sind Wohlhabenheit und Ansehen an sich unverdächtige Ziele – warum sollte man sie nicht erwerben dürfen; die Frage ist aber doch wohl, ob denn die Haltungen und Verhaltensweisen, die zu ihnen führen, mit dem großen Begriff der Tugend versehen werden sollten. Man kann diese Haltungen natürlich auch weniger tugendhaft finden: Es ist eine Form pragmatischer Vernünftigkeit, sich seinen Oberen und den Repräsentanten der Machtelite<sup>51</sup> gegenüber so zu verhalten, daß sie einen goutieren und man selbst eines Tages zu ihnen gehören könnte; und Wohlverhalten wirft Besitz, Wohlhabenheit ab. Die Tugenden der Selbstbeherrschung, Vertrauenswürdigkeit und Freigebigkeit, die zunächst unzweifelhaft solche sind, werden ein wenig schal angesichts des scheinbar unmittelbaren Gewinns, den man aus ihnen ziehen kann; so gesehen sind die hypothetischen Imperative in positiver Sichtweise doch eben eher die Regeln der Klugheit und Geschicklichkeit, die sich mit den Begriffen Lebensklugheit, Lebensweisheit verbinden.

<sup>51</sup> „Elite“, „Machtelite“ werden hier ohne Anspruch auf Konturenschärfe oder soziologische Bestimmtheit als Begriffe für jene Führungsschicht verwendet, deren Mitglieder unterhalb des Königs über die Machtressourcen einer Gesellschaft verfügen, seien sie wirtschaftlicher, militärischer, administrativer oder ideologischer Art; zur Orientierung mag Michael Mann, *Geschichte der Macht*, dienen.

## 2.2 Vom Nutzen für die Menschlichkeit

### 2.2.1 Der Grundrespekt vor dem anderen

Hinter dem so herausgestellten Nutzen liegt freilich noch eine tiefere Schicht. Das Ansehen etwa, das man erwerben und bewahren soll, schafft ja nicht nur gute Voraussetzungen für den gesellschaftlichen Aufstieg, es hat auch eine Qualität der Zuwendigkeit gegenüber seiner Umgebung – und, natürlich, eine des guten Angedenkens, wobei man vielleicht um des Arguments willen den Schluß auf den materiellen und spirituellen Aufwand, den die Ägypter für das Nachleben nach dem Tode ja bekanntermaßen treiben, noch ein wenig hintanstellen möge. Das Ansehen, das man durch sein Verhalten, sein Vermögen und seine gesellschaftliche Stellung erwirbt, hat etwas mit der Einschätzung der eigenen Person zu tun, mit dem Gefühl oder Bewußtsein, man habe sich eine gewisse Achtung der anderen, der Mitmenschen verdient<sup>52</sup>. Die Rückseite der eigenen Würde ist die Achtung, die man der Integrität und Würde anderer Menschen entgegenbringt, und welche Aspekte diese Achtung haben kann, läßt sich an drei Maximen zumindest erst einmal exemplifizieren: Schwächeren nicht zu nahe treten, diskret sein und sich doch nicht einschüchtern lassen. Da ist einmal die Aufforderung, Schwachen, Schwächeren gegenüber Nachsicht zu zeigen:

(4. Maxime, 74-83) Wenn du einem Verhandlungsführer begegnest im Moment seines Handelns, ein gemeiner Mann, dir nicht ebenbürtig, dann wüte nicht los gegen ihn angesichts seiner Armseligkeit; laß ihn in Frieden, daß er sich selbst strafe, wende dich ihm nicht zu, damit dein Sinn entlastet werde, und kühl nicht dein Mütchen an deinem Gegenüber. Es steht schlecht um den, der den Armen im Geiste demütigt; man wird aber das tun, was du im Sinn (*jab*) hast, wenn du ihn mit der Abweisung der Kronräte schlägst.

An der Oberfläche scheint es zunächst auch vor allem die eigene Würde zu sein, die gewahrt werden soll, wenn davon abgeraten wird, der Lust zu fröhnen, die eigene Überlegenheit auszukosten, aber im Effekt hat der Schwache auch etwas davon – er hat etwas davon, wenngleich es ihm am Ende nicht genutzt hat. Er hat davon, daß er als Person akzeptiert worden ist, die Möglichkeit zur Durchsetzung seiner Interessen ist davon nicht primär berührt, er erhält nicht Schutz oder Hilfe. Und somit ist die Zurückdämmung der Lustgefühle auch nicht unmittelbar aus dem Syndrom der „vertikalen Solidarität“<sup>53</sup> ägyptischer Führungsschichten ableitbar; es ist eine Qualität für sich, jemanden nicht zu demütigen, seine Würde zu wahren.

<sup>52</sup> Siehe Taylor, Quellen des Selbst, S. 36.

<sup>53</sup> Assmann, Ma'at, passim; zuletzt Assmann, Herrschaft und Heil, S. 210ff.

Daß in dieser Maxime letztendlich trotzdem das Eigeninteresse des Überlegenen Vorrang hat, sich durchzusetzen auch gegenüber dem Schwächeren, hat mit der Funktion der Maxime im Gesamtrahmen des Textes zu tun, die weiter unten zum Gegenstand gemacht werden soll (§ 7.1).

Die Aufforderung, jemandem nicht zu nahe zu treten, kann nun allerdings auch eine umgekehrte Blickrichtung annehmen, nämlich nicht nur nachzuvollziehen, wie es dem Schwächeren geht, sondern auch, nicht die Schwächen der Mächtigen auszunützen, auch deren persönliche Ehre zu wahren:

(8. Maxime, 145-160) Wenn du ein Mann mit Zutritt (*cq*) bist, den der Große dem Großen sendet, sei durchaus sorgsam, wenn er dich aussendet, und überbringe jenem die Botschaft wie dieser gesprochen hat: Sei auf der Hut und verleumde nicht mit Worten, die Großen gegen Großen aufbringen; halte dich an die Wahrheit (*m<sup>3c</sup>.t*) und geh nicht über sie hinaus – denn keinesfalls auszuplaudern ist, wenn das Gemüt (*jb*) sich Luft gemacht hat. Sprich nicht über irgendeinen Menschen, ob Großer, ob Kleiner – es ist dem Selbst<sup>54</sup> (*bw.t k<sup>3</sup> pw*) zuwider.

Stillschweigen über die Gefühlsausbrüche der Arbeitgeber zu bewahren, Verleumdung, Klatsch nicht zu dulden (dem eine ganze Maxime gewidmet ist, die 23., Z. 350ff), das wird nicht begründet oder mit einer Ahndung, etwa Kündigung, versehen, sondern es wird als eine völlig selbstverständliche Forderung angesehen – man tut das nicht. Eine gesellschaftliche Forderung nicht zu artikulieren, verringert ihr Gewicht jedoch nicht, eher im Gegenteil: Diskretion ist sozusagen Ehrensache. Und auch wenn hier nicht direkt ein Dienstbote angesprochen wird, sollte man doch sehen, daß er keine Unperson ist, daß er sehr wohl jemand ist, der dem Kreise derjenigen Personen zugerechnet worden ist, deren Würde in Frage stehen kann – anders, als es für das Personal der europäischen Oberschicht Haushalte bis in unsere Gegenwart galt, bei denen man gar nicht darauf gekommen wäre, Forderungen wie Diskretion zu stellen, weil sie eher so etwas wie Einrichtungsgegenstände waren.

Und schließlich kann die Perspektive der Sicht auf die Distanzwahrung aus wissender Anteilnahme noch eine dritte Wendung nehmen. Nun wird dem Schwächeren signalisiert, daß auch er sich seine Würde nicht nehmen lassen muß, weil er sicher sein kann, daß seine Eigenrechte auch dann Gültigkeit behalten, wenn sich jemand gegen sie vergehen sollte:

(15. Maxime, 249-256) Erstatte Bericht über die Weisungen an dich ohne Vorbehalt (*c<sup>m</sup> jb*), weil schließlich deine Beauftragung in der Amtshalle deines Herrn vorgelegt worden ist. Was nun das Lospoltern anbetrifft, wenn jener spricht, so ist es nichts Gravierendes für den Überbringer des Berichts – von wem, der es kennt, käme denn nicht eine Rechtfertigung? Es ist der für ihn zuständige Große, der irrt. Hat der die Absicht, ihn des-

<sup>54</sup> Auch für die Übersetzung „Selbst“ für *k<sup>3</sup>* s. unten, § 6.3.1.

wegen zurechtzuweisen, so bewahrt er grundsätzlich Stillschweigen, sagend: „Ich habe gesprochen“.

Der Bote muß nicht befürchten, für seine Botschaft bestraft zu werden, er hat seine eigene Ehre, die ihm der Zorn ihres Empfängers nicht nehmen kann.

### 2.2.2 Sensibilität und Bescheidenheit

Eine gemeinsame Voraussetzung der Aufforderungen, die Würde anderer zu wahren, war die, fähig zu sein, die Situationen richtig einzuschätzen, in denen sich diese anderen Menschen befinden; die Aufforderungen setzen voraus, daß man deren Befindlichkeiten wahrnimmt. In der folgenden Maxime wird nun deutlich gemacht, daß man sich hüten soll, über den bürgerlichen Erfolg zu vergessen, daß zwischen ihm und dem Glück kein notwendiger Zusammenhang besteht, und daß andere in weniger guter Lage sind; gerade von Wohlhabenden wird Empathie und Bescheidenheit erwartet:

(9. Maxime, 161-174)<sup>55</sup> Wenn Du Wachsendes anbaust im Feld, und Gott läßt es reichlich sein unter deiner Hand<sup>56</sup>, so ... deinen Mund in Gegenwart deiner Angehörigen, damit die Ehrfurchtsbezeugungen für den Schweigsamen (*gr*) groß seien. Ist nun der Charaktervolle (*nb kd*) ein Begüterter (*nb jh.t*), wird er da wohl im Rat (*qnb.t*) räuberisch wie ein Krokodil sein? Also erhebe nicht Ansprüche gegenüber dem Kinderlosen und sei nicht niedrig im Großsprechen darüber. Es kommt vor, daß auch ein Vater großes Leid hat, und es gibt eine Mutter, die geboren hat, während eine andere zufriedener ist als sie. Es ist der Einsame, der Gott anwesend sein läßt; dem Herrn der Familiengruppe jedoch möchte diese folgen.

Erfolg ist relativ und nicht nur eigener Verdienst; Besitz und ein erfreuliches Familienleben sind kein Grund, sich großzutun, und begründen keine Rechte gegenüber weniger erfolgreichen; sie sind dem Menschen äußerlich, haben mit seinem Charakter nichts zu tun, und können Unglücklichsein nicht ausschließen. Umgekehrt ist es wiederum auch nicht so, daß ein Erfolgreicher für einen weniger Erfolgreichen Anlaß sein dürfte, sich seinerseits gewissermaßen naserümpfend dergestalt großzutun, daß dessen Erfolg schließlich nicht sein Verdienst wäre:

(10. Maxime, 175-185)<sup>57</sup> Wenn du niedrigen Standes bist, diene einem befähigten Mann so, daß all dein Verhalten wohlgelitten (*nfr*) sei bei Gott in Kenntnis der Armseligkeit von früher. Du solltest dich nicht ihm gegen-

<sup>55</sup> Weitere Kommentare zu dieser Maxime unten S. 46.

<sup>56</sup> In der Sekundärliteratur – vgl. Quack, Lehren für Ani, S. 153; Parkinson, Tale of Sinuhe, S. 246 – werden diese Zeilen häufig als Metaphern für männliche Fruchtbarkeit und Kinderreichtum gelesen – allerdings haben auch die Übersetzungen der folgenden Verse einen anderen Tenor als hier.

<sup>57</sup> Weitere Kommentare zu dieser Maxime unten S. 46.

über erhaben dünken um dessentwillen, was du früher von ihm erfahren hast. Respektiere ihn danach, was ihm zuteil worden ist, denn Besitztümer sind nicht von selbst gekommen. Das Gesetz jener ist es für denjenigen, den sie liebend erwählen: Überfluß – ist für ihn von selbst zusammengekommen, Gott ist es jedoch, der ihn befähigt hat (*jrj jqr=f*); wird es abgehalten von ihm, liegt er da.

Erfolg und Befähigung verdienen auch dann Anerkennung, wenn man von gleicher gesellschaftlicher Herkunft ist und sich gleich fühlen mag; man soll sich ohne Sozialneid zu seiner Lage befinden. Auch wenn der Erfolgreiche selbst sich seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten nicht brüsten soll (9. Maxime), heißt dies nicht, daß man ihm eine wohlwollende Wahrnehmung versagen dürfe, kommt Erfolg doch nicht ohne Grund: er setzt Begabung voraus, die naturgegeben, gottgegeben ist – man hat sie oder hat sie nicht.

Für den ganz und gar Erfolgreichen gilt nun das Gebot der wohlwollenden Wahrnehmung erst recht; Empathie zeichnet ihn aus und ist ein wesentliches Ingredienz seiner Funktion:

(17. Maxime, 264-276) Wenn du in leitender Position bist (*m ššm.y*), sei geduldig, wenn du die Rede eines Bittsteller anhörst; hindere ihn nicht, bis sein Leib ausgefügt ist von dem, was er dir zu sagen beabsichtigt hat. Der mit Bösem belastete will seinen Gefühlen Luft machen (*j<sup>c</sup>.t jb=f*) bis ausgeführt worden ist, weswegen er gekommen ist. Was nun jemanden betrifft, der die Eingabe kraftlos werden läßt, so sagt man: „Weswegen mißachtet er sie denn nur?“ Kann all das, worüber er eine Eingabe gemacht hat, nicht unter dem sein, was geschehen wird, ist gutes Zuhören doch eine Besänftigung.

Auch hohe Beamte sollen Antragsteller nicht technisch abfertigen, sondern als Personen ernst nehmen<sup>58</sup>; im allgemeinen werden solche Verhaltensformen von oben nach unten *jovial* genannt – man mag Jovialität als oberflächliche Form des Umgangs mit Menschen einschätzen, aber sie erleichtert das Leben für diejenigen, die abhängig sind.

So kann man festhalten, für den Augenblick wenigstens, daß anständiges Verhalten nicht nur der Eigenliebe nützt, indem es dazu beiträgt, ein positives Selbstbild aufzubauen und zu stabilisieren, sondern daß es auch geboten ist,

<sup>58</sup> Wie auch sonst, ist die Lesart hier ebenso von der Übersetzung abhängig wie im Zweifelsfalle die Übersetzung von der Lesart: den Zeilen 268-269 wird nämlich auf der Grundlage von *L<sub>2</sub>*, der Version des Neuen Reiches, eine weitaus zynischere Form gegeben, etwa in der Übersetzung Brunners (die hier für alle anderen steht): „Einem Bittsteller ist es wichtiger, daß man seine Rede geneigt anhört, als daß erfüllt wird, weshalb er gekommen ist“, die folgenden Übersetzungsteile sind ebenfalls auf dieses Konzept hin abgestimmt. S. W. Guglielmi, SAK 11, 1984, 354f. Natürlich wäre eine mindestens so angemessene und dem Text entsprechende Variante der Brunnerschen Übersetzung: „Ein Bittsteller möchte, daß seine Rede geneigt angehört wird, bis erfüllt wird, weswegen er gekommen ist“.



um dem anderen ein positives Selbstbild zu gestatten. Selbstbeherrschung, Vertrauenswürdigkeit, Rechtschaffenheit und Freigebigkeit haben von hier aus gesehen doch nicht nur die Merkmale abgeleiteter Tugenden, indem sie politischen und gesellschaftlichen Erfolg ermöglichen und der Ehrliebe entgegenkommen; sie schaffen auch die Voraussetzungen dafür, Großmut zu zeigen und die Integrität des anderen zu bewahren, und sind einer Haltung grundsätzlichen Wohlwollens nachgeordnet.

## 2.3 Von der Verpflichtung, gut zu sein

Nun ist bei der zuletzt zitierten 17. Maxime schon bemerkenswert, daß der dort konzipierte leitende Amtsinhaber offenbar von seinem Verhalten nichts weiter hat als die Befriedigung, die Höflichkeit der Mächtigen zeigen zu können; zudem ist sie nicht die einzige Maxime, die Großmut fordert, und nicht die einzige, die richtiges<sup>59</sup> Verhalten von hohen Repräsentanten des Staates und der Machtelite erwartet. Was richtiges Verhalten ist, stellt sich dann etwa so dar:

(25. Maxime, 370-387) Wenn du mächtig bist, dann flöße Respekt vor dir ein durch Wissen (*rh*) und Gelassenheit des Sagens. Gib keine Verfügung heraus außer den Umständen entsprechend. Heftig-sein führt zu Unheil; sei nicht hochfahrenden Sinns (*m qj j b=k*), auf daß der nicht erniedrigt werde; schweige nicht, aber hüte dich, rücksichtslos zu sein, indem du Worte mit Feurigkeit beantwortest – distanzier dich von dir, beherrsche dich. Das Feuer aber des Leidenschaftlichen (*t' j b*) – er flammt dahin, und gerade der Gute ist betreten, der seinen Weg doch geebnet hatte. Wer den ganzen Tag mißlaunig ist, nun, da ist niemand, der ihm eine angenehme Zeit bereiten wird; der den ganzen Tag frohsinnige (*wnf j b*) jedoch – da ist niemand, der ihm den Hausstand richten wird. Der Dahinschießende freilich ist voll befriedigt – wie einer, der die Angelegenheit auf Grund setzt, während ein anderer zur Verantwortung gezogen worden ist. Wer jedoch auf seine Vernunft (< sein Sinnen, *j b=f*) hört wird zum Ordnenden.

Zwischen den Anfangszeilen lesend wird eigentlich zunächst schon einmal der Rat gegeben, Macht, die man hat, nicht einfach auszuüben; Machtausübung sei durch richtiges Verhalten zu legitimieren, und das richtige Verhalten, das dann artikuliert wird, ist durch Sachkompetenz und Souveränität des Umgangs mit anderen gekennzeichnet. Die Höflichkeit der Mächtigen erhält ihre Verhaltenskomponenten: Dämpfung der Emotionen und herrischen Regungen, Selbstbeherrschung – aber nicht mit Schweigen reagieren, wie es so vielen derjenigen angeraten wird, die ihre Positionen noch hüten müssen, nicht

<sup>59</sup> Mit dem, was „richtig“ hier in einem engeren Sinn meinen kann, s. § 5. Eine Ontologie der Moral; zu einem weiteren Horizont s. Goodmann, Weisen der Welterzeugung, S. 31ff.

schweigen<sup>60</sup>, jedoch wohl bedenken, welche Wirkung schon allein die Schwingungen in der Rede der Herrschenden haben. Und was hat er, der Herrschende davon, sich gut zu verhalten? Daß er als Herrschender gut ist, und daß er, wie die oben (§ 2.2.1) zitierte 16. Maxime ausführt, den Respekt der Nachwelt erwerben kann. Das Wohlverhalten der Repräsentanten der Machtelite scheint einen Nutzen abzuwerfen, der noch weitaus indirekter ist als der, den man für die unteren Stufen der Hierarchie annehmen möchte – richtig zu handeln, findet seine Belohnung darin, ma'atkonform zu sein:

(5. Maxime, 84-98) Wenn du in leitender Funktion das Trachten der Vielen bestimmst, dann sinne einfach für Dich auf jede Form des Wohlhandelns, bis dein Trachten ohne Fehl ist: Ma'at – die Richtigkeitsordnung – ist groß, dauerhaft die Wirkung, sie ist nicht beeinträchtigt worden seit der Zeit des Osiris; man straft den, der der Gesetze nicht achtet. Als Vergängliche aber erscheint sie dem Habgierigen; es ist nun zwar der Geiz, der Reichtümer zusammenrafft, aber (Ma'at)-Mißachtung hat ihr Ziel niemals erreicht; jener<sup>61</sup> muß sagen: „Ich will einbringen um meiner selbst willen“ und kann nicht sagen: „Ich werde einbringen nach meinem Verdienst.“ Ist das Ende da, so währt doch Ma'at – und der Mensch nenne mich nicht seinen Vater!

Dies ist eine der zentralen Maximen, die hier noch in einer Reihe von Zusammenhängen eine Rolle spielen soll. Zunächst tritt am deutlichsten Habgier als die kategoriale Untugend in Erscheinung<sup>62</sup>, die ausschließt, daß ein mit ihr verbundenes Verhalten richtig sein kann – sie ist insbesondere Gegenstand der Maximen 19 und 20<sup>63</sup> –, weil sie die gesellschaftlichen Prinzipien der „konnektiven Gerechtigkeit“ verletzt. Da aber, wie es heißt, habgierige Personen durch ihr Tun die Ma'at und den gesellschaftlichen Zusammenhalt für sich selbst für ungültig erklären können (und es aushalten, mit Verdammnis bedroht zu werden), ist ihr Verhalten zwar moralisch falsch – und bringt ihnen die Abwendung des behelrenden Vaters – aber anscheinend nicht ohne irdische Annehmlichkeiten.

Aber man sollte beim Nachdenken über diese Maxime ihre Argumentationsstruktur bedenken: Der Situationsbeschreibung, für das Verhalten (*shr*) vieler Verantwortung zu tragen, folgt die Anweisung, „sinne für Dich auf jede Form des Wohlhandelns (*zp mnḥ*), bis dein Verhalten (*shr=k*) ohne Fehl ist“ (86-87). Also derjenige, der Einfluß auf das Verhalten anderer hat, soll darauf achten, Gutes in Hinblick darauf zu tun, daß sein eigenes Verhalten, seine Le-

<sup>60</sup> Zum problematischen Schweigen eines Mitglieds der Machtelite als dem „Motor“ des Plots in der Erzählung vom Beredten Bauern s. Parkinson, *Poetry and Culture*, S. 93.

<sup>61</sup> Der Habgierige.

<sup>62</sup> S. Assmann, Ma'at, S. 93ff („Grab und Gerechtigkeit“).

<sup>63</sup> Oben, § 2.2.1, S. 22, zitiert; s. Fecht, *Der Habgierige und die Maat*; Assmann, Ma'at, S. 88ff.

bensführung – und so kann man den Gebrauch des Wortes *shr* (ebenso wie *sšm*, s. § 2.2.2, 10. Maxime) häufig verstehen – gut ist; eigene, tugendhafte Lebensführung ist eine Qualität für sich, sie bestimmt mit dem moralischen Wert eines Menschen zugleich die richtige Amtsführung und liefert den Maßstab für die Formen der Machtausübung.

„Letzten Endes müssen wir fragen, ob es für einen Menschen etwas Gutes ist, eine guter Mensch zu sein, wenn nicht allgemein, dann unter welchen Bedingungen. Jedenfalls unter manchen Umständen, etwa in einer wohlgeordneten oder fast gerechten Gesellschaft, ist es nach meiner Auffassung tatsächlich etwas Gutes, ein guter Mensch zu sein“, sagt John Rawls<sup>64</sup>. Somit versucht die Lehre, die ägyptische Gesellschaft in Richtung auf eine „wohlgeordnete Gesellschaft“<sup>65</sup> hin zu steuern: Richtiges Verhalten, eine Lebensführung, die sich Gutes zu tun zum Ziel setzt, soll für die Machtelite eine eigene Qualität sein, die ihre Belohnung in sich trägt. Daß dies aber so ist, erhält seine Begründung aus dem Rahmen, in dem es steht: Ma‘at, die Richtigkeitsordnung, die im Argument folgt, erweist sich nun hier auf ähnliche Weise als eine Begründung höherer Ordnung, wie zuvor hinter gutem Ruf, hinter Ansehen eine nächste Stufe richtigen Verhaltens aufzudecken war – nur wird hier die Begründung höherer Ordnung explizit gemacht, auf den Begriff gebracht, wo sie dort implizit und unartikulierte geblieben ist. Die Richtigkeitsordnung ist der Basisgrund richtigen Verhaltens: Richtiges Verhalten geschieht „für Gottes Lohn“ (so explizit in der 10. Maxime und sonst) und weil es in die Richtigkeitsordnung der Welt eingebettet sein muß; auf der anderen Seite aber muß man auch sehen, daß hier, auf diese Weise, Ma‘at, die Richtigkeitsordnung,

---

<sup>64</sup> Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, S. 435f.

<sup>65</sup> „Wir wollen nun eine Gesellschaft wohlgeordnet nennen, wenn sie nicht nur auf das Wohl ihrer Mitglieder zugeschnitten ist, sondern auch von einer gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellung wirksam gesteuert wird. Es handelt sich also um eine Gesellschaft, in der (1) jeder die gleichen Gerechtigkeitsgrundsätze anerkennt und weiß, daß das auch die anderen tun, und (2) die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen bekanntermaßen diesen Grundsätzen genügen“, Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, S. 21; er fährt im nächsten Absatz fort: „Die wirklichen Gesellschaften sind freilich selten in diesem Sinne wohlgeordnet, denn was gerecht und ungerecht sei, ist gewöhnlich umstritten“.

als symbolische Ordnung mit Anschauung gefüllt wird – die Lehre Ptahhoteps ist auch Arbeit an der Ma‘at. Oder anders: Sie ist Arbeit am „semantischen Apparat“ des Mittleren Reiches, dem „Vorrat an bereitgehaltenen Sinnverarbeitungsregeln“, mit dem diese Gesellschaft versucht, ihren Erfahrungen und Wahrnehmungen Sinn zu geben<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 1, S. 19; 22; 24; 39.

### 3. Die Lehre vom richtigen Handeln

#### 3.1 Der Umgang mit sich selbst: Vernunft und Selbstbeherrschung

Ptahhotep lehrt Verhaltensregeln, die sich auf Verhaltensgrundsätze zurückführen lassen, und diese Verhaltensgrundsätze lassen sich benennen. Selbstbeherrschung, Vertrauenswürdigkeit, Großzügigkeit und Beachtung der Menschenwürde sind einige von ihnen, sie stehen hinter einem bestimmten Verhalten und sind miteinander verwoben. Sie tragen mit anderen dazu bei, richtiges Verhalten zu bewirken, und richtiges Verhalten ist eine Einheit des Handelns, in der die verschiedenen Tugenden zusammenwirken, um eben dieses Handeln hervorzubringen. Die Richtigkeit dieses Handelns aber bemißt sich seinerseits an einem höheren Prinzip. Man kann einmal versuchen, sich heranzuarbeiten an das, was am Ende die Arbeit an der Ma'at ausmacht, und kann versuchen zu sehen, wie sich richtiges Verhalten zusammensetzt und welches die implizierten Ordnungsprinzipien der Tugenden sind, die Ptahhotep lehrt.

Einige der Verhaltensformen, die ich bisher habe Revue passieren lassen, unterscheiden sich in ihrer grundsätzlichen Zielrichtung von den anderen; Selbstbeherrschung beispielsweise ist eine Forderung, die auf das eigene Innere zielt, während Großzügigkeit und Freigebigkeit sich an die anderen wenden, nach außen kehren – wobei Verwobenheit der Verhaltensgrundsätze heißt, daß natürlich etwa Selbstbeherrschung durchaus die Bedingung dafür ist, den anderen Menschen die ihnen gebührende Achtung entgegenbringen zu können.

Es gibt die Möglichkeit, eine ganze Reihe der positiven Verhaltensformen auf diese eine Grundforderung zurückzuführen: „beherrsche dich“ (Z. 377, 25. Maxime). Aber damit ist noch nicht alles gesagt; sich selbst zu beherrschen, beantwortet noch nicht, was es ist, was da beherrscht wird, und insbesondere nicht, von wem (s. dazu § 6.2.1). Leichter ist zunächst, das „was“ zu beantworten:

Da hatte die 25. Maxime oben schon Heftigkeit als ein Verhalten gebrandmarkt, das zu vermeiden sei, das ungebremste Hervorbrechen von Zorn, Leidenschaft oder Ungeduld; besonders abzulehnen ist – hatte auch die 4. Maxime nahegelegt – gegen jemanden loszuwüten, der einem unterlegen ist, „... damit dein Sinn entlastet werde“ (78): „kühl nicht dein Mütchen an Deinem Gegenüber“ (79). Weder institutionelle noch persönliche Überlegenheit darf Anlaß sein, seiner Lust nachzugeben, sich auch noch überlegen zu fühlen – man schadet sich im Zweifelsfall selbst, denn „es steht schlecht um den, der den Armen im Geiste kränkt“ (81).

Aber auch dem Überlegenen, besser begabten (*jqr*) gegenüber empfiehlt es sich, gelassen zu bleiben, wenn man gegen ihn bestehen will oder muß – abwarten, bis er sich eventuell selbst ein Bein stellt, und hoffen, daß, wie es in

der 2. Maxime formuliert wird, „es bedeutet, daß er ein Unwissender (*hm jh.t*) genannt sein wird“ (66) dann wiegt „deine Selbstbeherrschung (*d3r jb*) ... seine Begabungen (*h<sup>c</sup>.w=f*) auf“ (67).

Man kann hinter der Gesamtheit der Verhaltensvorschläge zwei geforderte Grundhaltungen ausmachen: Es kommt einerseits darauf an, die Gegebenheiten richtig einzuschätzen, abzuwägen, welches Verhalten einer Situation angemessen ist. Es heißt, eine rationale und leidenschaftslose Haltung einzunehmen, die erlaubt, wahrzunehmen, was getan werden sollte und was getan werden kann – Augenmaß zeigen, zu „schweigen“, wenn es Situation, eigene Fähigkeiten oder Gegenüber geboten sein lassen, oder aber, nicht zu schweigen (25. Maxime). Und es ist andererseits eben die Fähigkeit, sich in Stand zu setzen, eine solche rationale und leidenschaftslose Haltung einzunehmen, seine Begierden und Leidenschaften wahrzunehmen und ihnen zu steuern – sie auf das gebotene Maß zu bringen.

Insbesondere gehören natürlich die Regungen des sexuellen Begehrens zu den Trieben, bei denen wohl zu bedenken ist, wann man ihnen nachgibt:

(18. Maxime, 277-297) Wenn du Freundschaft aufrechterhalten möchtest im Heim, zu dem du Zutritt hast, als Herr, Bruder oder Freund, und wo auch immer du eintrittst, hüte dich, den Frauen nachzustellen! Der Ort, an dem dergleichen getan wird, kann nicht gedeihen (*nr*), und die Aufmerksamkeit darf sich gewiß nicht darauf zuspitzen, sie zu nehmen<sup>67</sup>! Es bringt eine Tausendschaft Männer von dem ab, was ihr segensreich (*3h*) ist; ein winziger Augenblick, traumgleich, aber man findet den Tod, ihn zu erfahren. Es ist eine schlimme Entscheidung, die der Widersacher (*hft.j*) einschießt; kommt man dem davon, was er tut, lehnt der Geist/das Gewissen (*jb*) es ab. Was aber den angeht, der schon fehltritt in der Begierde danach, so kann ihm kein Trachten (*shr*) gelingen.

Der Text hat gewiß viele Aspekte<sup>68</sup>: Er ist so androzentrisch wie man sich nur vorstellen kann, mit der dazugehörigen Neigung zu grober Ausdrucksweise, und er gibt Auskunft darüber, daß Ehebruch schwer bestraft wird<sup>69</sup>. Er sagt aber auch, daß man, unabhängig davon, ob man äußerlich davonkommt oder nicht, seinen eigenen inneren Instanzen nicht entkommt, und daß es das Begehren zu kontrollieren gilt, um richtig zu leben. Und noch etwas ist der

<sup>67</sup> Der verwendete Ausdruck im Ägyptischen dürfte gröber sein.

<sup>68</sup> L. Troy, „Good and Bad Women. Maxim 18/284-288 of the Instructions of Ptahhotep“, Göttinger Miscellen 80, 1984, 77-81, hat sich zwar mit der Version von L<sub>2</sub> befaßt, wechselt allerdings Z. 284 und Z. 287-88 wieder in die Prisse-Version, die hier Textgrundlage ist.

<sup>69</sup> Wie schwer, ist allerdings nicht sicher zu verallgemeinern: Nach den literarischen Texten ist das Ende von ehebrechenden Frauen grausam, in den Alltagstexten kommen demgegenüber nur männliche Ehebrecher vor, deren Strafe eher glimpflich ist; ausführlich, mit Verweisen, Quack, Lehren des Ani, S. 157f (der allerdings die geschlechtsspezifischen Unterschiede nicht wahrzunehmen scheint).

Aufmerksamkeit wert: das angesprochene „Du“, von dem Besonnenheit gefordert wird, hat einen Gegenspieler in sich selbst, der die Triebregungen gewissermaßen verkörpert. Weil sie verdeutlicht, wie dies zu verstehen ist, und weil sie die ganze Fragestellung auf den Punkt bringt, will ich die oben teilweise zitierte 14. Maxime hier noch einmal vollständig geben:

(14. Maxime, 232-248) Wenn du mit Leuten zusammen bist, schaffe dir eine Gefolgschaft von Vertrauenswürdigkeit. Ein Vertrauenswürdiger, der nicht das Sagen in seinem Leib hin und her wendet, wird zum Kommandeur seiner selbst und ein Begüterter, dem das „Was“ gegeben ist in seinem Trachten. Dein Ruf ist wohlangesehen, ohne daß du beredet wirst; dein Körper ist wohlgenährt, deine Aufmerksamkeit deinen Angehörigen zugewendet, so daß man sich dir zugesellt mit dem, was dir nicht bekannt ist. Setzt aber die Gesinnung (*jab*) dessen, der auf seinen Leib (*h<sup>3</sup>.t*) hört, Verachtung für ihn an die Stelle der Liebe zu ihm, ist der Geist (*jab=f*) blank, verwahrlost sein Körper (*h<sup>c</sup>w=f*). Es ist jedoch der Geist (*jab*) derjenigen groß, die Gott plazierte hat; der hingegen, der auf seinen Leib (*h<sup>3</sup>.t=f*) hört, er gehört dem Widersacher!

Zu wissen, was man tut, Herr seiner selbst und seiner Gefühle sein zu können, so heißt es nun hier unter anderem, setzt innere Stetigkeit voraus und die Notwendigkeit, nicht immer auf die Stimme seines Leibes, seiner Triebe zu hören. Der Epilog der Lehre wird dies nochmals in eben diesem Sinne, aber mit anderen Worten wiederholen: „Wende Worte nicht hin und her, und gib nicht das eine an die Stelle des anderen; gib acht beim Öffnen der Stränge in dir“ (608-611). Wer Herr seiner selbst ist, führt ein richtiges Leben und ein gutes Leben, das die Annehmlichkeiten für Körper und Seele mitenthält, gewinnt Ansehen und die Liebe der ihn umgebenden Menschen. Und man soll sich selbst zurücknehmen, man soll Herr seiner Gefühle sein, aber wissen, daß es nicht nur eigener Verdienst ist, sondern daß auch dies eine Komponente von Begabung, von Gottgegebenheit enthält (vgl. auch die 10. Maxime). Zur Selbstbeherrschung gehört auch die Selbstbescheidung. Gut und vorbildlich zu sein ist eine Tugend, aber kein Grund, sich etwas darauf einzubilden und es „hoffärtig“ gegen die Mitmenschen zu kehren, wie die 4. Maxime gesagt hatte, die 9. und die 10. Maxime. Selbstbeherrschung schließt intellektuelle Bescheidenheit ein, weil dies der eigenen Würde zuträglich (25. Maxime) und der Realität des Wißbaren gegenüber angemessen ist – eine intellektuelle Selbstbescheidung, die der ganzen Lehre vorangestellt werden kann:

(1. Maxime, 52-59) Fühle dich nicht erhaben (*ʿ-jb*) wegen deiner Kenntnisse (*rh=k*), sondern berate dich mit dem Unwissenden wie mit dem Wissenden: Die Grenze der Kunst ist nicht erreicht und da ist kein Künstler, dessen Meisterschaft vollendet ist; ist die wohlgestaltete Rede auch verborgener als Malachit, so findet man sie gleichwohl bei den Dienerinnen am Getreidereibstein.

Die Qualitäten, die Ptahhotep sich hier zu lehren bemüht, sind in der Maxime 25 wie in einem Brennspiegel zusammengefaßt. Sie lassen sich mit wenigen Worten beschreiben als die Fähigkeit, sich, die anderen und die Situation richtig einzuschätzen, weil man ihre Bedingungen erkennt und verhindern kann, daß einem die eigenen Gefühle und Begierden in die Quere kommen; die Fähigkeit, Augenmaß zu zeigen und über den „Sinn für Ordnung, Maß und Ziel im Reden und Handeln“ zu verfügen, auf dem „die Tugend der Selbstbescheidung und Selbstbeherrschung beruht“<sup>70</sup> – er will lehren, vernünftig zu sein und zu handeln. Es ist die Vernunft, die hier die Bühne betritt.

## 3.2 Der Umgang mit den anderen

### 3.2.1 Die Ordnungen der Lehre

Die Lehre Ptahhoteps ist nicht nur ein Text, der qua Text den Anspruch erhebt, lesend benutzt zu werden, und sei es als kultureller Text, der in den Schulen auswendig gelernt wird; er fingiert auch eine Sprechsituation, in der der sprechend Belehrende sich an einen tatsächlichen oder sozialen Sohn<sup>71</sup> wendet, der seinerseits Vorbild sein soll für die Söhne der Verwaltungsaristokratie – „Belehre ihn doch bezüglich früherer Rede; möge er den Kindern der Würdenträger/Kronräte ein Beispiel sein, und trete die Wahrnehmung (< das Hören) in ihn ein, und alle Ermahnung, die ihm zuteil wird – niemand ist verständig geboren“ (37-41), so fordert der König Ptahhotep auf zu beginnen. Sprechen und Hören setzen die Gemeinschaft, die durch gemeinsame Sprache gebildet wird, die gemeinsame Sprache derjenigen, die leben, die gelebt haben und leben werden; und Beispielhaftigkeit braucht den gesellschaftlichen Raum, in dem jemand den anderen ein Vorbild sein kann.

Es sind also die anderen, mit denen umzugehen Ptahhotep lehren will. Vernünftig zu handeln, sich selbst im Sinne von „Wohlhandeln“, von „beispielhaftem Tun“ (*zp mnḥ*) zu formen, gewinnt erst wirklich Bedeutung im Umgang mit den anderen: „Wenn du in leitender Funktion das Verhalten der Vielen bestimmst, dann sinne einfach für dich auf jede Form des Wohlhandelns (*zp mnḥ*)“ (84-86), hatte die 5. Maxime gesagt. Der Text als Lehre läßt dabei seine Voraussetzungen und seine Methode erkennen:

1. Inhaltlicher Hintergrund sind zwei Formen sozialer Ordnung. Da ist zum einen eine Strukturierung, die von Über- und Unterordnung ausgeht, von Inhabern von Macht und Gestaltungsvermögen einerseits<sup>72</sup> und ihnen nachge-

<sup>70</sup> Cicero, *De officiis* I 15.

<sup>71</sup> Ich verwende hier einen Begriff, den ich der (unpublizierten) Magisterarbeit von Elke Mähltitz, *Untersuchungen zur königlichen Ahnenverehrung im Neuen Reich*, Göttingen 1999, entnommen habe.

<sup>72</sup> Terminologisch werden diese als *srjw* oder als *wr* bezeichnet. Ein *srjw* „Würdenträger“ oder spezifischer, „Kronrat, Hofrat“, ist Angehöriger des inneren Zirkels der Macht am



ordneten Personen andererseits: Ungleichheit ist System. In der Regel wirken diese Zuordnungsformen jedoch weniger als solche des Standes, der sozialen Stratifizierung<sup>73</sup>, sondern eher wie die einer funktionalen Hierarchie: Vorgesetzte und Untergebene, Personen, die zu Anordnungen befugt sind, und solche, die Anordnungen entgegennehmen. Diese Ordnung reflektiert natürlich, wie allgemein angenommen, die durch ihre zentrale Verwaltung bestimmte Staatsgesellschaft Ägyptens.

Daneben aber tritt nun zum anderen eine Strukturierung, die offenbar durch den Erwerb von und die Verfügung über Besitz gekennzeichnet ist und die mit Besitz einher gehende Verantwortung für eine private und eine allgemeinere gesellschaftliche Umgebung.

2. Auf diesem Hintergrund ist die Methode des Textes der Perspektivenwechsel. Indem die erzählte Sprechsituation einen „Wesirlehrling“ als Adressaten der Lehre fingiert, der auf ein Leben im Staatsdienst und alle seine Stufen vorbereitet wird, exerziert der Text sozusagen die Hierarchie durch: Den Belehrungen für die Mächtigen folgen Belehrungen für ihre Abhängigen oder umgekehrt, im Sinne des jeweils in sich angemessenen Verhaltens und im Sinne des Umgangs miteinander (besonders deutlich etwa 5.-8./25.-27. Maxime). Und ähnliches gilt auch für den Besitzenden und die ihn umgebende soziale Gruppe (etwa 9.-12./21.-23. Maxime). In der Regel wird im diagnostisch einleitenden Satz die Situation oder Person bestimmt, für die Ratschläge gegeben werden; die scheinbaren Ausnahmen sind gerade die ersten Maximen (2.-4.), in denen die Positionsbestimmung des Angesprochenen gewissermaßen indirekt erfolgt, indem der Typus der Kontrahenten durchgespielt wird.

Ich will nun die Maximen ein wenig quer zu ihren eigenen, hier dargelegten Vorgaben behandeln, eben auf dem Hintergrund der Fragestellung nach ihrer Tugendhaltigkeit, wobei ich von den sekundären Erscheinungsformen, den Formen des Umgangs, zu ihren tieferliegenden Gründen kommen will.

---

Hofe (insbesondere der *qnb.t* <sup>3</sup>, dem „Kronrat“), dem die hohen und höchsten Beamten wie Wesir (*tj.tj*), Schatzkanzler (*jm.j-rj prw hd*), Oberhofmarschall (*jm.j-rj prw wr*) und andere angehören; *wr*, „Großer“, ist die nicht-spezifische Bezeichnung für die Angehörigen der Verwaltungsaristokratie, durchaus im Sinne von „die Großen“. Das andere ägyptische Wort für „groß“, „Großer“, <sup>3</sup>, meint in der Lehre Ptahhoteps „groß sein“ in einem allgemeinen Sinn von körperlich „groß“ sein, „großartig“ sein, oder „groß“ geworden sein, wenn man vorher „klein“ war, etc. Zu einem Überblick zu den allgemeinen Kontexten (und der Sekundärliteratur) von *srj.w* und *wr.w* s. Doxey, Non-royal Epithets, S. 157ff, 159ff.

<sup>73</sup> Im allgemeinen wird die Geschichte der Menschen soziologisch in Dreistadien-Form gefaßt, und zwar als (1) archaisch segmentäre Gesellschaften, (2) stratifikatorische Gesellschaften, (3) funktional differenzierte Gesellschaften (s. etwa Niklas Luhmann, Gesellschaftsstrukturen und Semantik).

### 3.2.2 Macht und Abhängigkeit, Selbstmodellierung und Adaption

Nach den Maximen 2-4, die ich unten in anderem Zusammenhang (§§ 3.3; 7.1) ins Auge fassen will, wird das Thema des Umganges von hohen Amtsinhabern mit niedriger positionierten zunächst grundsätzlich in der Gruppe der 5. bis 8. Maxime entfaltet, um dann noch einmal in der 13. bis 15. weiterentwickelt zu werden, dann in der 16. und 17. Maxime einerseits, in der 20. andererseits, und endlich in der 25. bis 27. Maxime. Die 5. Maxime schlägt den Grundton an, wie schon mehrfach angesprochen: Richte deinen Sinn auf das Gute, dann wirst du dich auch als Verantwortlicher richtig verhalten; von Grund auf dem Richtigen entgegensteht die unmäßige Begierde danach, haben und behalten zu wollen. Richtig handeln zum Wohle der vielen, Macht auszuüben, muß aber, so setzt nun die 6. Maxime ihr Memento, seine Grenzen erkennen, auch dann, wenn man wohlwill:

(6. Maxime, 99-118) Du solltest nicht vorausplanen für Menschen, denn Gott vergilt gleichermaßen. Es sagt der Mensch wohl: „Ich lebe davon“ – es mangelt ihm indes an Brot zum Beißen; es sagt der Mensch: „Ich werde reich“ – und sagt indes: „Ich lebe von der Hand in den Mund“; es meint der Mensch, daß er den anderen besiege – er erreicht indes, daß er dem Unbekannten anheimfällt. Der Menschen Planen ist niemals erfolgreich gewesen; was wirklich wurde, ist Gottes Bestimmung. So plan du zu leben im Inneren der Zufriedenheit (*hr.t*), damit von selbst kommt, was jene zu geben pflegen.

Im Blick auf die richtige Haltung wohlhandeln im Rahmen der Aufgaben, so könnte man die Gegenüberstellung der Aussagen von Maxime 5 und Maxime 6 paraphrasieren, aber auch dieses Handeln steht im Zeichen jener Grundbedingungen menschlichen Handelns, denen auch ein Machtausübender ausgesetzt ist: das Handeln kann nur insoweit erfolgreich sein als Segen auf ihm ruht, und ob Segen auf ihm ruhen wird, ist nicht vorhersehbar. Keine Hybris, das ist das Signal, sondern so handeln, daß man mit sich selbst zufrieden sein kann – der Rest ist abwarten.

Während dem Machtausübenden als Grundhaltung die Selbstformung im Blick auf das Gute und Gottes Wille anempfohlen wird, haben die Abhängigen, auf die nun die 7. Maxime übergeht, eine andere Verhaltensbasis:

(7. Maxime, 119-142) Wenn Du jemand von denjenigen bist, die Platz genommen haben im Speisezimmer dessen, der bedeutender ist (*wr*) als du, so nimm, was er anbietet, wenn dir vorgelegt worden ist; du solltest auf das schauen, was vor dir ist, nicht aber ihn durchbohren mit vielen Blicken: In es einzudringen, ist dem Selbst<sup>74</sup> (*kj*) ein Greuel. Sprich nicht zu ihm, bevor er ruft – man kann zwar nicht wissen, was im Gemüt (*jb*)

<sup>74</sup> Zur Übersetzung von *kj*, „Ka“, als „Selbst“ s. § 6.3.1.

mißlich ist, aber du solltest demgemäß sprechen, wie er dich anredet; das, was du sagst, soll guttun im Gemüt (*jh*). Ein Großer nun, achtet er auf das Brot, so ist sein Verhalten nach Maßgabe seines Selbst (*wđ kʒ=f*), er wird dem geben, den er in Gunst (*hʒzy=f*) hält: Geschehen ist von der Art des Nachtdunkels, das Selbst (*kʒ*) jedoch ist es, das seine Arme lenkt, und der Große gibt, wenn der Mensch nicht ans Ziel gelangt. Brot zu essen unterliegt jedoch dem Ratschluß Gottes, ein Tor (*hm*), wer sich darüber beklagte.

Der allgemeinere Rahmen dieser Maxime sind die Normen der Gastfreundschaft, die hier vorrangig das Verhalten des Gastes regeln, wenn auch nicht nur, wie der zweite Teil zeigt (s. hierzu auch § 6.3.1). Zunächst geht es ganz einfach um Tischsitten und anständiges Benehmen: Essen, was einem vorgesetzt wird, dem Gastgeber nicht allzu ungeniert mit Blicken zu nahe treten und angenehm im Gespräch sein, wenn er das Wort an dich richtet. Wenn man geneigt ist, in den Erwägungen des Freiherrn von Knigge<sup>75</sup> mehr Ritualisierungen des Umgangs und weniger den Versuch des aufklärerischen Humanisten zu sehen, dem Bürgertum die Vorzüge von höflicher Freundlichkeit und „Umgangstugenden“<sup>76</sup> zu bedeuten, ist man vielleicht dennoch bereit, es zu dem zu stellen, was Aristoteles und dann etwa auch Cicero<sup>77</sup> die Tugenden des geselligen Verkehrs nennen werden: „Im allgemeinen haben wir also festgestellt, daß die Formen seines Verkehrs mit anderen so sein werden, wie es richtig ist; ... Sein Verhalten wechselt je nachdem, ob er es mit einflußreichen oder gewöhnlichen Leuten, mit gut oder weniger gut Bekannten zu tun hat. Wie immer auch die Unterschiede sein mögen: er läßt jedem das zuteil werden, was sich gebührt. Und zwar möchte er grundsätzlich lieber mithelfen, frohe Laune zu verbreiten und es sich zu ersparen, unangenehm auftreten zu müssen, läßt sich aber dabei stets durch die Folgen seines Handelns ... bestimmen: ich meine durch das Edle und Nützliche“, so liest es sich bei Ari-

<sup>75</sup> Adolph Freiherr von Knigge, Über den Umgang mit Menschen.

<sup>76</sup> Kant, Die Metaphysik der Sitten, Ethische Elementarlehre, Beschluß der Elementarlehre, Zusatz. § 48 Von den Umgangstugenden (S. 369): „Dies sind zwar nur Außenwerke und Beiwerke (*parerga*), welche einen schönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Es ist zwar nur Scheidemünze, befördert aber doch das Tugendgefühl selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, Gastfreiheit, Gelindigkeit (im Widersprechen, ohne zu zanken), insgesamt als bloßen Manieren des Verkehrs mit geäußerten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich andere verbindet, die also doch zur Tugendgesinnung hinwirken; indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen“.

<sup>77</sup> Cicero, De officiis I 135-137

stoteles<sup>78</sup>. – Wie im zweiten Teil der Maxime auch der Große selbst in die Normen eingebunden wird, dazu s. § 6.3.1.

Geht es also bei Ptahhotep zunächst auch vielleicht nur um die Beachtung von gesellschaftlicher Distanz und den Formen des angepaßten Umgangs miteinander unter Nicht-Gleichen<sup>79</sup>, so spielt doch noch etwas anderes eine Rolle: Der Umgang mit einer bedeutenden Person ist von deren nur durch ihr Selbst gesteuerten Unberechenbarkeit und der eigenen Anpassung daran, von Vorsicht, geprägt. Es ist nicht immer sicher, was jener denkt und was die Motive seines Handelns sein mögen, und man ist abhängig von seiner Gunst – wohl abhängig, jedoch am Ende wiederum im Sinne jener Grundabhängigkeit von Gott, der auch der Mächtige unterworfen ist, und die somit wieder eine andere Form der Gleichheit herstellt.

Und noch einmal heißt es, in der folgenden 8. Maxime, Distanz wahren, nicht zu nahe treten, jetzt insbesondere dann, wenn man in einer vertrauteren Beziehung zu den Mächtigen steht, ihnen einen positionellen Schritt näher gekommen ist:

Sei auf der Hut und verleumde nicht mit Worten, die Großen gegen Großen aufbringen; halte dich an die Wahrheit (*mꜣꜥ.t*) und geh nicht über sie hinaus – denn keinesfalls auszuplaudern ist, wenn das Gemüt (*jḅ*) sich Luft gemacht hat. Sprich nicht über irgendeinen Menschen, ob Großer, ob Kleiner – es ist dem Selbst ein Greuel (149-160).

Wo dort, in der 7. Maxime, abwartender Respekt vor dem Inneren und Vorsicht gegenüber seinen Protuberanzen angemahnt wird, gilt es in dieser Maxime nun der Bewahrung der Intimsphäre der Mächtigen durch diejenigen, die in sie Einblick haben. Auch hier steht die Vorsicht vor den Gefühlsausbrüchen jener im Hintergrund, aber nun im Sinne dessen, daß man keinen Gebrauch von Kenntnissen solcher Art machen soll. Während in der 7. Maxime im Rahmen der Gastpflichten auch die Abhängigkeit von der Gunst des Großen thematisiert wird, ist es nun eine Form der Abhängigkeit der Großen von ihren Untergebenen – die aber natürlich nur so lange Geltung behält, so lange nicht Gebrauch von ihr gemacht wird. Die richtige Haltung ist, Schwächen nicht auszunützen. Die Warnung vor der Untugend des Klatsches und der üblen Nachrede wird in der 16. Maxime für den Zirkel der Mächtigen angesprochen und dann noch einmal in der 23. Maxime zum Gegenstand gemacht und weiterentwickelt (als abschließende der Maximengruppe 18-23, in der die Forderungen an die Amtsinhaber zurücktreten hinter die Forderungen in einer privateren Umgebung). Der beste Schutz vor dem stets latenten Zorn der

<sup>78</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1126 b28-1127 a6 (IV 6,6-8; deutsche Übs. Dirlmeier, aaO., S. 98).

<sup>79</sup> Für die Höflichkeit der Mächtigen, s. Maxime 17, oben S. 27; für die Ausweitung der Funktion des *Ka*/Selbst s. § 6.3.1.

Großen ist die Zuverlässigkeit des Wortes und der Haltung, ist die Diskretion und die Verlässlichkeit der Loyalität.

Und noch etwas ist gegeneinander gestellt worden: Während dort, in der 7. Maxime, davon die Rede ist, was dem Selbst (s. § 6.3.1) des anderen, des Mächtigen Widerwillen bereitet, ist es hier offenbar das eigene Selbst des Angesprochenen, das ein bestimmtes Verhalten ablehnt – es ist ihm „ein Greuel“.

Das hier Dargelegte erfährt eine Form neuerlicher Behandlung in den Maximen 13-15, allerdings auf eine Weise, die man geradezu als Vorzeichenwechsel ansehen kann. Die Gruppe ist um jene 14. Maxime zentriert, die – man vergleiche das oben (S. 34 f) gesagte – in größerer Allgemeinheit von der Selbstmodellierung der Großen spricht, davon, daß man seiner Umgebung nicht Grund zur Vorsicht geben, sondern im Gegenteil, Vertrauen bilden soll durch innere Stetigkeit, Selbstbeherrschung und Selbstbescheidung – jener Blick auf die Mitte aller Regungen, der dann auch Movens der Ethiken in der klassischen Antike sein wird (s. § 8.2). In der ihr vorausgehenden 13. Maxime wird nun eben das anständige Benehmen, das Gegenstand der 7. Maxime war, wieder angesprochen, aber jetzt als eines, das auf einer viel höheren Ebene gefordert wird, auf der Ebene des höflichen, hofgemäßen Benehmens der Verwaltungsaristokratie im Vorzimmer der obersten Macht:

(13. Maxime, 220-231) Wenn Du in der Audienzhalle (*rwyt*) bist, steh und sitz entsprechend deinem Wandel, der dir anbefohlen war am ersten Tag; geh nicht einfach hindurch, weil du dann abgewiesen wirst! Aufmerksamkeit gehört dem, der eintritt, wenn er gemeldet ist, und der Sitz dessen, der aufgerufen wurde, ist bequem. Es ist eben die Audienzhalle auf die Regel ausgerichtet, alle Gepflogenheiten sind nach der Richtschnur. Es ist Gott, der die Position vorangebracht hat, diejenigen aber, die die Schulter plazierte hat, sind nicht gefördert worden.

An diesem Ort sind nun alle auf einen gleichen und reduzierten Rang gebracht, den niemand zu überschreiten vermag und der ein geregeltes und vorgeschriebenes Verhalten abverlangt. Hier bringt Selbstherrlichkeit keinen Erfolg – und neuerlich das Memento, das dafür auch kein Grund besteht, weil man sich befinden muß mit dem, was man ist und hat, und barsche Durchsetzungsfähigkeit nicht ans Ziel führt. Und was man ist und hat, ist eine Gabe Gottes; wo auch immer man sich befindet in der sozialen Hierarchie, die Grundabhängigkeit von Gott läßt sich nicht aufheben. –

Und so geht es in dieser Gruppe mit Vorzeichenwechsel weiter. War in der 8. Maxime der Vertraute und Sendbote aufgefordert worden, loyale Vorsicht walten zu lassen, wird ihm in der 15. Maxime der Rücken gestärkt:

(15. Maxime, 249-256) Erstatte Bericht über die Weisungen an dich ohne Vorbehalt, weil schließlich deine Beauftragung in der Amtshalle deines Herrn vorgenommen worden ist. Was nun das Lospoltern anbetrifft, wenn jener spricht, so ist es nichts Gravierendes für den Überbringer des Berichts – von wem, der es kennt, käme denn nicht eine Rechtfertigung? Es

ist der für ihn zuständige Große, der irrt. Hat der die Absicht, ihn deswegen zurechtzuweisen, so bewahrt er grundsätzlich Stillschweigen, sagend: „Ich habe gesprochen“.

Der Überbringer der Botschaft darf nicht für ihren Inhalt verantwortlich gemacht werden – man hat getan, was man sollte und muß sich nichts daraus machen, daß jemand die Fassung verliert, es ist allein das Problem der Großen, die es unter sich ausmachen sollen. In schon, ich denke: erstaunlicher Deutlichkeit werden hier den Abhängigen Eigenrechte zugesprochen, deren Grenzen zu überschreiten den Mächtigen nicht zusteht.

Die hier vorgenommenen Positionierungen greift die Maximengruppe 25-27 auf, indem sie die Haltungen verschärft und verschiebt. Einerseits wird dem Mächtigen in der ersten der Gruppe, der 25. Maxime, die sein Temperament und dessen Bändigung zum Gegenstand hat, nochmals eingeschärft, nicht launisch zu sein, und seinen inneren Regungen nicht die Zügel schießen zu lassen. Andererseits wird den Untergebenen (in der 26. und 27. Maxime) nicht mehr nur Vorsicht und passive Loyalität, sondern reibungslose Zuarbeit und aktive Loyalität nahegelegt und ihre existentielle Abhängigkeit betont: es wird mit aller Deutlichkeit gesagt, daß es gefährlich ist, nicht loyal zu sein, es aber auch ihr Schade nicht ist, mitzuwirken am Erfolg ihrer Herrn (ebenso die 31. Maxime):

(26. Maxime, 388-398) Man leiste keinen Widerstand im Handlungsmoment eines Großen. Bereite dem Sinn (*j**b*) dessen keinen Verdruß, der beladen ist, weil seine Unbill über den kommt, der mit ihm rechnet, und das Selbst (*k**j*) sich abwendet von dem, der ihn liebt – er ist jemand, den nur „Selbstkräfte“ (*k**j*.*w*) und Gott ausformen (< geben), was er will, wird ihm getan. ... Es ist wohl das Glück (*h**tp*) bei seinem Selbst (*k**j*=*f*), es ist die Unbill aber beim Widersacher (*h**ft*.*j*). Die „Selbstkräfte“ (*k**j*.*w*) sind es, die Liebe (*m**rw*.*t*) wachsen lassen.

Hier ist es zunächst nur die Aufforderung, Loyalität darin zu beweisen, dem Handelnden keine Steine in den Weg zu legen. Dem Tenor des Textes nach ist es aber gar nicht so sehr ein Rat, der einem Untergebenen gegeben wird, sondern eher ein grundsätzlicher, ein hierarchisch neutraler Ratschlag, personale Größe zu respektieren, auch zum eigenen Wohl; der Schaden, den ungelegener Widerstand hier bringen kann, rührt offenbar nicht aus sozialer und politischer Macht her, sondern aus der Kraft einer großen Persönlichkeit, die nur aus Gott und sich selbst heraus handelt, also wahrhaft autonom ist. Die sonst angeratene Vorsicht vor der Launenhaftigkeit der Großen hat eine andere Färbung erhalten – auch der psychisch Starke kann gefährlich werden, aber sein Agieren ist nicht Ausfluß mangelnder Selbstbeherrschung, sondern die Freisetzung von Energien: man soll ihm aus dem Weg gehen, wenn er handelt, aber mehr aus Respekt, mehr vor dem Ansehen des Handelnden als Handelndem denn aus Furcht.

Wenn darin auch weniger deutlich, scheint die folgende 27. Maxime nun eine umgekehrte Konstellation im Auge zu haben – der psychisch Starke als Ratgeber eines gesellschaftlich Großen:

(27. Maxime, 399-414) Belehre den Großen über das Segensreiche (*ih.t*) für ihn und trage Sorge, daß ihm Handreichung ist unter den Leuten; und du solltest bewirken, daß es seinem Herrn auffällt, daß er klug ist. Wenn der Lebensunterhalt für dich bei seiner Person (*kʒ=f*) liegt, so ist der Leib (*hʒ.t*) des Wünschens (*mrw.t*) auf Gnädigkeit gerichtet, und dein Rücken wird zu einem, der darob gekleidet ist. Wenn dir die Handreichung für ihn obliegt, um deines Hausstandes Leben und deiner Würde (*sch*) willen, die du liebst (*mrr=k*), so ist auch er einer, der darob lebt; er wird fernerhin eine gute Stütze für dich sein. Und es bedeutet, daß schließlich die Liebe zu dir (*mrw.t=k*) im Leibe (*hʒ.t*) derjenigen fortduert, die dich lieben (*mrr.w tw*). Denn sieh, wer das Hinhören liebt (*mrr*), ist eine Person/ein Selbst (*kʒ*)!

Die Loyalität des Nicht-Verhinderns ist nun zu einer der aktiven Zuarbeit geworden; sie hat Elemente einer Entsagung, die schon innere Stärke voraussetzt – und einiges an Einsichtsfähigkeit des Vorgesetzten und an Bereitschaft, sich beraten zu lassen –, aber es wird auch ganz deutlich gemacht, daß Herrsein in der Hierarchie relativ ist und die Abhängigkeitsbeziehung von Herren und „Knechten“ eine gegenseitige; daß die Dialektik von Zuarbeit und Verpflichtung in den gesellschaftlichen Ketten von ganz oben bis in die persönlichen Strukturen hineinreicht, bis zu denen, „die dich lieben“. Man könnte natürlich auch sagen: „eine Hand wäscht die andere“, aber das wäre nur die zynische Fassung der Tatsache, daß menschliche Beziehungen ohne eine wohlbedachte Ökonomie des Gebens und Nehmens – auch im Bereich der Gefühle – nicht von langer Dauer sein können, und das der gesellschaftliche wie der politische Sektor bei aller notwendigen Regelbezogenheit von dieser Ökonomie lebt. Diese Feststellung kann man machen, ohne Rekurs auf ethnographische oder sozialanthropologische Untersuchungen zur „Gabe“ zu nehmen, wengleich dort die Mechanismen und Werte von Tausch und Austausch aufs schönste vor Augen geführt werden. Hier jedenfalls ist das bereitwillige Zuarbeiten nicht nur anempfohlen als von der Funktionalität des Systems und der persönlichen Vernunft geboten, sondern auch um „deiner Würde willen, die du liebst“ (409), also von dem, was nach dem hier sich ausprägenden Empfinden die eigene Würde ausmacht. Und das alles hat dann auch noch etwas mit Gefühlen und emotionalen Antrieben zu tun, mit „lieben“ – mit den Wünschen, die man hat und befriedigen muß, dem Bedürfnis nach Wissen, der Liebe zu sich selbst und anderen, der Liebe, die andere für einen empfinden.

Und noch mehr: Indem diese Maxime die Ökonomie des Gebens und Nehmens lehrt, legt sie sie auch offen. Der Abhängige, der für seinen Herrn handelt und gegebenenfalls hinter ihn zurücktritt in seinem Anspruch auf Wahrnehmung durch die Oberen, dieser Abhängige gewinnt in der erkennen-

den Annahme der Prinzipien und der wissenden Hingabe an seinen Herrn eine innere Freiheit, die er diesem voraussetzt. Er durchschaut das System, dessen Teil er ist, und agiert gewissermaßen freiwillig nach seinen Regeln<sup>80</sup>.

Auf dem Hintergrund von sozialer Schichtung und ungleicher Machtverteilung sind die Lehrpositionen Ptahhoteps deutlich auszumachen – nämlich Vernunft und soziale Tugenden zu lehren. Die Machtausübenden sollen wissen, was sie tun, wenn sie handeln – ihren Sinn auf das allgemeine Wohlergehen richten und jede Willkür vermeiden, indem sie ihre Launen, Begierden und Leidenschaften unter Kontrolle halten, für ihre soziale Umgebung berechenbar bleiben und die Spielregeln beachten, kurzum: wohlhandeln, Vernunft zeigen und ihre Grenzen im Auge behalten. Und auch die Abhängigen sollen wissen, was sie tun – ihre Abhängigkeit und die mögliche Unberechenbarkeit der Herren nicht aus den Augen verlieren, Regeln beachten und Distanz halten, Diskretion und loyale Verlässlichkeit unter Beweis stellen, kurzum: wohlhandeln, Vernunft zeigen und ihre Grenzen im Auge behalten. Und die Grenzen, die Gott vorgibt, sind für alle gleich, vor ihm löst sich die soziale Schichtung auf. – Von Unterwürfigkeit aber ist nicht die Rede, eher vom Eigenrecht der Person und der Einforderung, eben diese zu beachten (hier sei auch noch einmal auf die 17. Maxime verwiesen); wohl kein „in die Brust werfen“, aber man muß auch nicht auf seinen Stolz verzichten. Die obstinate Wiederkehr des Ineinander von Selbstbeherrschung und Loyalität, von sich selbst Regeln geben und Regeln beachten, läßt dies zur zentralen Thematik der Lehre Ptahhoteps werden.

Wenn man endlich versucht, den Zusammenhang zu formulieren, auf den die Maximen abheben, so stellt es sich so dar, daß im offiziellen Umgang grundsätzlich ein Handeln miteinander gefordert wird, das die Reibungslosigkeit der Abläufe zum Ziel hat, eine leistungsbezogene Funktionalität – Handeln, das von Vernunft geprägt ist: nicht unbeherrscht und herrisch sein einerseits und den Abhängigen ihr Recht lassen; der Launen der Herren gewärtig sein andererseits und ihnen doch Loyalität im Verhalten, Denken und Handeln entgegenzubringen. Bei klarer hierarchischer Stufung und grundsätzlich geringerer Sicherheit auf Seiten der Untergebenen ist dennoch so etwas wie gegenseitige Abhängigkeit spürbar, ein Aufeinander-Bezogen-Sein der Machtausübenden und der ihnen nachgeordneten Personen – bei allem Ungleichge-

---

<sup>80</sup> Ich halte es nicht für übertrieben, hier an den berühmten Abschnitt über Herrschaft und Knechtschaft in Hegels *Phänomenologie des Geistes* zu erinnern, die mit der Konstitution von „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins“ zusammenhängen (Kapitel B IV A der *Phänomenologie*, in der Ausgabe suhrkamp taschenbuch wissenschaft 8, Frankfurt/Main 1973, S. 145ff); s. dazu auch den kaum weniger berühmten Kommentar von Alexandre Kojève sowie die Darlegungen von George Armstrong Kelly, beide gekürzt abgedruckt in H.F. Fulda/D. Henrich, *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 9, Frankfurt/Main 1973.



wicht doch auch eine „Gemeinschaft, die zustande kommt aus auf Gegenseitigkeit beruhenden Leistungen“<sup>81</sup>, um es mit Cicero zu sagen.

### 3.2.3 Von den Bedingungen der Wohlhabenheit

Nicht bei den Abhängigen, deren Existenz und Lebenszuschnitt von eben ihrer Situation der Abhängigkeit von anderen bestimmt war, aber doch bei den Mächtigen hatte sich in die Positionen, die in den behandelten Maximen gebildet worden waren, gelegentlich etwas hineingeschoben, was nicht direkt aus einer hierarchischen Ordnung von Amtsbefugnissen und der Distribution von Staatsmacht herleitbar war, sondern das den Charakter einer autonomen, aus anderen Quellen gespeisten gesellschaftlichen Macht zu haben schien. Die eine dieser Quellen ist das, was mit dem ägyptischen Wort *jaqir* (*jqr*) bezeichnet wird, ein Tugendbegriff, der gottgegebene Begabung (Z. 184), erworbene Fähigkeit und Erfolg kombiniert – „erfolgsbefähigt sein“<sup>82</sup>; die andere Quelle ist das, was man mit dieser Fähigkeit – unter anderen, wie man gleich sehen wird –, erreichen kann, nämlich Besitz und Wohlstand<sup>83</sup>: Begabt, erfolgsbefähigt zu sein eröffnet einen der Wege vertikaler Mobilität, des sozialen Aufstiegs.

So geben etwa die 10. und dann auch die 30. Maxime in wünschenswerter Deutlichkeit Auskunft über Möglichkeiten, Probleme und Hintergründe: Man ergreife seine Chancen, so hatte es in der 10. Maxime geheißen, indem man sich selbst in den Dienst eines erfolgsbefähigten und erfolgreichen Mannes begibt und ihn um seiner Verdienste willen respektiert, ohne daraus moralisches Kapital zu schlagen, daß jener selbst von niedriger Herkunft war – das ist gottwohlgefalliges Verhalten (Z. 176). Ist man selbst in der Lage, nach den Mühen einer anscheinend doch wohl eigenen Erwerbstätigkeit erfolgreich und wohlhabend zurückzublicken, muß man sich seinerseits seiner Herkunft nicht schämen:

(30. Maxime, 428-435) Wenn du groß geworden bist (*ʿ3=k*)<sup>84</sup>, nachdem Du geringen Standes warst, und Güter (*jh.t*) geschaffen hast nach dem Mangel zuvor, in der Stadt, die du kennengelernt hast, wünsch dir nicht, was dir früher geschehen ist, aber vertrau (*kf3 jb*) auch nicht auf deinen

<sup>81</sup> Cicero, *De officiis* I 56

<sup>82</sup> Edel, *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof*, S. 57f, gibt als Grundbedeutung von *jqr* „fähig (sein)“ an. Vgl. Doxey, *Non-royal Epithets*, S. 44ff, die unter den „skills for success“ – was meiner Meinung nach eine gute englische Wiedergabe von äg. *jqr* ist – „efficiency“ (*mnh*), „knowledge“ (*rh*), „eloquence“ und „vigilance“ anführt, S. 53ff allerdings *jqr* nur für Beredsamkeit in Anspruch nimmt.

<sup>83</sup> Zur Bedeutung der Wohlhabenheit in den Biographien s. Doxey, *Non-royal Epithets*, S. 33ff.

<sup>84</sup> Die charakterisierte Person ist nicht ein „Großer“ (*wr*) geworden, sondern in einem allgemeineren Sinne gesellschaftlich erfolgreich (s. Anm. 72)!

Reichtum<sup>85</sup>, der dir als Gabe Gottes geworden ist; du stehst nicht hinter einem anderen dir gleichenden zurück, dem entsprechendes geworden war.

Und die 24. Maxime endlich sagt, was unter den erwerbbaaren Fähigkeiten für den Erfolg ein wesentliches Ingredienz ist – nämlich beredt zu sein, sich zu einem Meister in der Redekunst auszubilden<sup>86</sup>, in der Redekunst, die zu lehren Ptahhotep sich ebenso anheischig gemacht hatte (die Lehre als „Unterweisung der Unwissenden in Wissen (*rh*) über die Regelhaftigkeit der wohlgestalteten Rede [*md.t nfr.t*]“, 47-48). Und Befähigung allein reicht nicht aus, wer von den eigenen Kräften abhängt, muß sie auch aufs äußerste anspannen. Da heißt es:

(24. Maxime, 362-369) Wenn du ein befähigter Mann (*zj jqr*) bist, der in der Ratshalle seines Herrn sitzt, raffe deinen Sinn (*jb=k*) zusammen hinsichtlich Befähigung (*bw jqr*). Schweigst du, ist es wirksamer (*jh*) als „Baldrian“, sprichst du, solltest du erfahren haben (*rh.n=k*), daß du (es) verstehst! Es ist der Meister, der in der Ratshalle spricht, aber Reden ist schwieriger als jede Art Arbeit. Wer es aber versteht, dem steht es zur Verfügung.

Nun sind Besitz und Vermögen zwar Quellen einer Form von autonom wirkender Macht, und der Text der Lehre macht ausreichend deutlich, daß man sich in den Dienst von Privateigentümern begeben kann und daß es solche gibt. Die Fähigkeit, Besitz und Vermögen zu erwerben und die Verfügung über sie, ist zudem Voraussetzung dafür, sich einen eigenen Hausstand zu gründen und Familie zu haben, wobei offensichtlich ist, daß nicht nur Haus, sondern auch Familie Grundbestandteil von Eigentum ist (ich komme darauf zurück). Der Erwerb von Besitz und Vermögen war aber durchaus – wie nicht anders zu erwarten – auch an Ämter geknüpft, also an die Position in der Funktionshierarchie<sup>87</sup>: Es ist das Prinzip jener ägyptischen Vorform von Liturgie, die auch die römische Verwaltung bestimmt hat, daß nämlich Amtsvermögen und Privatvermögen nicht deutlich voneinander getrennt sind. Die private Nutzung, der Nießbrauch von Privilegien, ist unter anderem aber eine

<sup>85</sup> Das hier benutzte Wort *ḥꜥ.w* „Haufen“ etc. ist von mir in Z. 64 als „Begabung“ übersetzt worden – „Gaben“ wäre das *tertium comparationis*.

<sup>86</sup> Zur ägyptischen Rhetorik, der Kunst der „vollkommenen Rede“ (*mdw.wt nfr.wt*) und ihrer Bedeutung s. ausführlich Moers, *Fingierte Welten*, S. 173ff; zu dieser Maxime insbesondere S. 176. Vgl. auch Parkinson, *Poetry and Culture*, § 6.4, besonders S. 121f.

<sup>87</sup> Wie für die römische Antike gilt auch für das europäische Mittelalter: „Vermögen entstand nie aus den Erträgen der Landwirtschaft, sondern immer aus administrativer Tätigkeit, Kriegsgewinnen, Schenkungen, Anwendung von Gewalt gegenüber Unterdrückten, aus Konfiskationen oder, kurz gesagt, in der einen oder anderen Weise aufgrund kaiserlicher Gunst“, Guy Bois, *Umbruch im Jahr 1000*, S. 154.

Frage der Üblichkeit<sup>88</sup>, der Gemäßheit und der Mäßigung, wie die Lehre Ptahhoteps vor allem in der Abwehr der übertriebenen Lust am Eigentumserwerb, der Habgier, zum Ausdruck bringt: In jener Leitmaxime 5 (oben S. 29f und dazu S. 37f), die das Verhalten der Inhaber von Führungspositionen grundsätzlich bestimmte, war die Habgier die Negativfolie des guten Handelns, und so auch in der 20. Maxime (Habgier bei den Distributionaufgaben).

Im Vorschreiten der Argumentation Ptahhoteps ist es die Maximen-gruppe 9-12, die dem Komplex Eigentum, Eigentumserwerb und Eigentumspflicht den Rahmen setzt, ein Komplex, der dann in der Gruppe der Maximen 18-20, 21-24 und 33-35 nochmals umgeformt und weiterentwickelt wird. Wo die 5. Maxime die Grundbedingungen eines Verhaltens in Führungspositionen definierte, ist die 9. Maxime diejenige, die es für die Verpflichtungen des Eigentums tut: Ist man wohlhabend – ein „Herr von Dingen“, ein Begüterter (Z. 167: *nb jh.t*) – und nennt eine große Familie sein eigen, vergesse man nicht, daß es von Gott kommt und kein Anlaß besteht, es sich zu Gute zu halten; man zeige Charakter, brüste sich nicht und vor allem, behalte im Bewußtsein, daß es anderen schlechter geht und man ihnen gegenüber zu Rücksicht und Anteilnahme verpflichtet ist.

Die folgende 10. Maxime nun enthielt nicht nur die Aufforderung, seine Chancen im Dienst eines durch Begabung erfolgreichen (*jqṛ*) Mannes zu suchen und ihn auch bei niedriger Herkunft als Herrn zu akzeptieren, sie nennt auch die neben der Befähigung andere Bedingung des Reichtums:

Respektiere ihn (den Erfolgreichen) danach, was ihm zuteil worden ist, denn Besitztümer sind nicht von selbst gekommen. Das Gesetz jener ist es für denjenigen, den sie liebend erwählen: Überfluß – ist für ihn von selbst zusammengekommen, Gott ist es jedoch, der ihn befähigt hat; wird es abgehalten von ihm, liegt er da (180-185).

Reichtum ist Ausfluß des Wohlwollens der Götter und damit ihr Zeichen: Sie geben, wem sie zugeneigt sind – vorausgesetzt freilich, daß jener über die gottgegebene, die angeborene Erfolgsbefähigung verfügt (und er, wie oben dargelegt, seinen Teil dazugetan hat<sup>89</sup>). Der Respekt, den man dem Wohlhabenden erweisen soll, ruht auf dessen Begabungen und seiner Gotterwähltheit. Klar ist aber auch, daß Gott nimmt wie er gibt: „Gott ist es jedoch, der ihn befähigt hat; wird es abgehalten von ihm, liegt er da“ (184-185), so formuliert die 10. Maxime, und wie sie ebenso die 30.: „aber vertrau auch nicht auf deinen Reichtum, der dir als Gabe Gottes geworden ist“ (433-434). Wohlhaben-

<sup>88</sup> Bei späteren Texten ist in dieser Hinsicht insbesondere der pSalt 124 aufschlußreich (in dem nicht die Tatsache, daß Paneb sich seiner Arbeitsgruppe zu privaten Zwecken bedient, Grund zur Anklage liefert, sondern der allzu große Umfang ihrer Nebentätigkeit für ihn).

<sup>89</sup> Zur Frage des Verhältnisses von Anlage und Sozialisation s. § 5.3.2.

heit ist etwas besonders wenig verlässliches, so könnte man paraphrasieren, aber es ist vor allem die Haltung herauszustellen, die hier nahegelegt wird: Man soll sich bereithalten, auch wieder verzichten zu müssen auf das Erworbene, heißt, sich bereithalten, verzichten zu können. Solche Güter sind besonders vergänglich – was nicht heißt, daß man sie nicht anstreben sollte.

Was im Komplex des Verhaltens der Machtausübenden mit Maxime 6 als Memento eingebracht worden war, daß nämlich der Erfolg des Handelns auf dem Segen der Götter beruht, so daß man am Ende nur planen soll „... im Inneren der Zufriedenheit [zu leben], damit von selbst kommt, was jene zu geben pflegen“ (117-118), – dies Memento zu den Grundbedingungen menschlichen Handelns wird hier für Wohlhabenheit und den Umgang damit weitergeführt und schließlich in der anschließenden Maxime, der 11., zu letzter Konsequenz getrieben und gleichzeitig mit einem entscheidenden Aspekt versehen, daß nämlich die Gottesabhängigkeit auch ein weiteres Moment von Autonomie enthält – wer sich von Gott abhängig macht, macht sich unabhängiger von menschlichen Instanzen:

(11. Maxime, 186-193) Folge deinem Sinn (*šms jb=k*) Zeit deines Seins, tu nicht mehr als gesagt wird und verkürze die Zeit deiner Selbstbestimmtheit (*šms jb*) nicht – es ist dem Selbst ein Greuel, seinen Moment zu vertun in einer Ablenkung durch Sachen alltäglicher Bedürfnisse über das Bestellen deines Haushalts hinaus – Dinge werden, wenn dem Sinn gefolgt wird, keine Vollendung ist jedoch für die Dinge, sollte es denn vernachlässigt worden sein.

Es wird hier nicht nur der Notwendigkeit, „im Inneren der Zufriedenheit“ zu leben, Schärfe verliehen, indem gesagt wird, wie diese Zufriedenheit erreicht wird. Wenn der Segen der Götter nicht planbar oder vorhersehbar ist – wer Erfolg hat, hat ihn –, die Ungewißheiten der Existenz also nicht aufgehoben werden können, bleibt nur zu tun, was man soll und was man möchte. Aber man soll eher tun, was man möchte – und in einem engeren Sinn soll seinen Wünschen zu folgen natürlich auch heißen, seinem Vergnügen nachzugehen<sup>90</sup>. Es wird in dieser Maxime jedenfalls der Ergebung in die Außensteuerung eine Absage erteilt und die über das notwendige hinausgehende Hingabe an die heteronomen Bestimmungen abgelehnt – was heißt, daß man wohl „Dinge“ anstreben soll, aber gelassen abwarten, was wird. Man sollte dabei im Auge behalten, daß „Dinge“ im Zweifelsfall nicht nur Besitztümer, son-

<sup>90</sup> D. Lorton, „The Expression *šms-jb*“, JARCE 7, 1968, 1-54, unterscheidet drei Sinnvarianten des Ausdrucks (durch das Bedeutungsfeld von *jb* bestimmt): „dem (eigenen) Gewissen folgen“, „den (eigenen) Willen durchsetzen, ihn ausführen“, „jemandes anderen Wünschen dienen“, wobei die 11. Maxime jenen Stellen zugerechnet wird, die als Aufforderung gelten können, dem eigenen Gewissen zu folgen. Nun mag es sicherlich in vielen Fällen dem Verständnis dienlich sein, solche Bedeutungsunterschiede in der Übersetzung zu wiederzugeben, hier ist es aber sachgerechter, die Bedeutung von *jb* so offen zu halten, wie es in der Übersetzung oben geschieht.

dem Angelegenheit generell meinen können – materielle und nicht-materielle Dinge: Selbstbestimmung<sup>91</sup>, nämlich den Wünschen und Vorstellungen seines Inneren zu folgen, sie zu wollen, ist jedenfalls eine weitere Voraussetzung für ihre Erfüllung, für den Erfolg.

Dem Akteur, der bislang die Bühne beherrscht hat, der Vernunft, gesellt sich hier nun ein nicht minder bedeutsamer hinzu, der Wille.

Die letzte dieser Gruppe von Maximen, die 12., wendet sich schließlich einem der Stützpfiler der Wohlhabenheit zu, dem Hausstand. Der Hausstand ist zwar in der ganzen Gruppe präsent, als Hintergrund, explizit in der 9. Maxime oder implizit in der 10. als Institution, wo man in Dienst treten kann, schließlich als eine der zugelassenen heteronomen Bestimmungen in der 11. Maxime. Bevor der Hausstand aber in der Gruppe der Maximen 21-24 – speziell in der 21. – weiter entwickelt wird, erhält er jetzt in der 12. eine Behandlung, die dem Rahmen der Vermögensbedingungen entspricht. Neben der Befähigung, Vermögen zu erringen, dem Willen dazu und Gottes Segen im allgemeinen bedarf es noch eines speziellen Segens, nämlich des Faktors, dies Vermögen in Gestalt eines Erben halten und weitergeben zu können:

(12. Maxime, 197-219) Wenn du ein erfolgsfähiger (*jqr*) Mann bist, dann solltest du einen Sohn zeugen um Gottes Gewogenheit willen. Wenn er richtig geraten ist, sich deinem Wesen wendet und deinen Besitz richtet zum rechten Ort, dann tu ihm alles Gute – er ist dein Sohn, und er ist dem zugehörig, was Dein Selbst ( $k\dot{j}=k$ ) gezeugt hat. Laß nicht zu, daß sich dein Sinn ( $j\dot{b}=k$ ) trennt von ihm. –

Der Sproß aber kann natürlich auch ein Widerborst sein; wenn er abirrt, deinem Trachten zuwiderhandelt, weil er sich allem, was gesagt worden ist, widersetzt hat, und sein Mundwerk mit niedrigen Reden geht, dann solltest du ihn gehörig knechten bezüglich seines Mundes; wer gegen dich angeht ist jemand, der jenen verachtenswert geworden ist: er ist jemand, dem Unheil schon im Mutterleib anbefohlen worden war.

Wen jene leiten, der kann nicht abirren, aber wen sie schifflos lassen, der kann nicht Überfahrt finden.

Der richtig geratene Sohn ist seiner Typologie nach der Sohn, der im Prolog der Lehre Ptahhoteps eingeführt und im Epilog direkt angesprochen (Z. 507 ff.) und, wie man sagen muß, bis in die ägyptische Metaphysik hineingehend ausführlich charakterisiert wird (Z. 534 ff.). Der verständig wahrnehmende und nach dem richtig Wahrgenommenen handelnde – der tugendhafte Sohn wird die Bedingtheiten des Wohlhabend-Seins aushalten und die Dinge im Sinne des Vaters zusammenhalten helfen. Die negativen Eigenschaften des mißbratenen Sohnes spiegeln die weniger explizit genannten positiven – und diese replizieren, wie man leicht erkennen kann, die Struktur der gesellschaftlichen Abhängigkeiten (s. oben § 3.2.2): gutes Benehmen und Akzep-

<sup>91</sup> Dazu auch ausführlich Loprieno, *Topos und Mimesis*, 86f mit Anm.12

tanz von Forderungen, ein vernünftiges Handeln, das reibungslose Abläufe ermöglicht, der Launen des Vaters gewärtig sein und ihm doch Loyalität entgegenbringen – die gegenseitige Abhängigkeit auch von Vater und Kind und das Aufeinander-bezogen-sein dieses Machtausübenden und seiner ihm nachgeordneten Personen – die Familie als der Mikrokosmos, in dem sich der gesellschaftliche Makrokosmos abbildet. Und wie Erfolg und Mißerfolg in der Gesellschaft gottgegeben ist, so auch in der Familienstruktur – aber auch da greift die 11. Maxime: man hat die Möglichkeit zu wollen.

Nun wird man Verachtung von sozial ungeglätteten Kindern und das Konzept einer ontogenetischen Vorherbestimmtheit von mangelhafter Anpassung heutzutage wenig schätzen, aber der Konflikt von Vater und Sohn, von Eltern und Kindern, der hier durchschimmert und Regelform findet, ist keiner, der uns fremd wäre. Es ist einer der zwischenmenschlichen Konflikte, die sich nicht wirklich lösen lassen, und in Literatur und Leben mit Leid und Verzweiflung auf beiden Seiten einhergeht.

Zusammenfassend kann man sagen, daß in den Maximen 9-12 ein Diskurs erkennbar wird, in dem sich die Konturen eines autonomen Subjekts unter den Bedingungen der ägyptischen Gesellschaft des Mittleren Reiches herausbilden (s. hierzu weiter §§ 6.3.2; 6.4): Basis einer Möglichkeit, in gewisser Weise selbstbestimmt zu agieren, ist finanzielle Unabhängigkeit durch Besitz und Vermögen; Voraussetzungen für ihren Erwerb ist, begabt, erfolgsbefähigt (*jqṛ*) zu sein, Fähigkeiten zu haben und sie einzusetzen; endlich, sich Ziele zu setzen und ihnen nachzugehen, kurz: zu wollen. Ist dies alles gegeben, bedarf es nur noch des Gottvertrauens und der Hoffnung, bei Gott in Gunst zu stehen. Aber man muß dabei sehen, daß sich von Gott abhängig zu machen auch eine Form der Unabhängigkeitserklärung ist: gibt Gott, bedarf man der Menschen nicht<sup>92</sup>.

### 3.2.4 Hausgemeinschaft und Freunde, Habgier und Großzügigkeit

Besitz ist ein Faktor von gesellschaftlichem Gewicht; er ist eine Grundlage von Selbstbestimmtheit und persönlichem Handlungsvermögen, sein Erwerb setzt Begabung, erworbenes Können, Willen und Gottes Segen voraus. Eigentum zu erwerben ist eine Betätigung von Tugenden, durchaus in einer vorwegnehmenden Übereinstimmung mit den Tugendlehren der klassischen Antike (dazu s. unten § 8) – man könnte hier mit Cicero den Stoiker Hekaton von Rhodos zitieren, nämlich daß es „einen Weisen [kennzeichne], daß er, ohne etwas gegen Gesetze, Gebräuche oder Einrichtungen zu tun, achtgibt auf sein Vermögen. Denn nicht nur für uns wollen wir reich sein, sondern für un-

<sup>92</sup> Es ist dies der Grundgedanke auch für den „befreiungstheologischen“ Charakter „sekundärer Religionen“ bei Assmann, Ma‘at, passim, ausgeführt vor allem auch im Kapitel VIII 4 „Ausgänge aus der Ma‘at“ (aaO., S. 252 ff).

sere Kinder, Verwandten und Freunde, besonders für das Gemeinwesen. Denn der einzelnen Leistungsfähigkeit und Wohlstand sind der Reichtum der Bürgerschaft<sup>93</sup>. Was dem einzelnen nützt, nützt auch der Gemeinschaft oder dem Staat, das ist ein gewissermaßen frühauflärerischer (Locke)<sup>94</sup> oder gar klassisch kapitalistischer Grundgedanke. Der Erwerb von Eigentum und Vermögen soll aber unter der Vorgabe des richtigen Handels erfolgen – ein selbstbeherrschtes und vertrauensförderndes, wie die 14. Maxime gesagt hat: „Ein Vertrauenswürdiger, der nicht das Sagen in seinem Leib (*h<sup>3</sup>.t=f*) hin- und herwendet, wird zum Kommandeur seiner selbst und ein Begüterter (*nb jh.t*), dem das ‚Was‘ gegeben ist in seinem Planen“ (234-239). Der Erwerb von Eigentum dient dem Zweck, die Lebensgrundlage zu liefern, eine Familie zu gründen und zu unterhalten, Gutes zu tun und hilfreich sein zu können – die Zuneigung seiner Umwelt zu erwerben –, es darf aber nicht von Unmäßigkeit und Gier bestimmt sind. Richtig gehandhabtes Eigentum ist ein Bindemittel der Gesellschaft, falsch gehandhabtes ihre Zerstörung.

Während die Maximengruppe 9-12 vorrangig den Rahmen gegeben hatte, wird dieser in der Gruppe der Maximen 18-20, 21-23 und abschließend 33-35 weiter mit Inhalten gefüllt. Die 18., 19. und 20. Maxime – nach Maximenzählung die Mitte der Lehre – sind die große Philippika Ptahhoteps gegen das Ausleben der neben der Befriedigung von Hunger und Durst mächtigsten unter den menschlichen Grundbedürfnissen, der sexuellen Begierde (18.; vergleiche dazu auch Maxime 32) und der Begierde, besitzen zu wollen (19.-20.). Begierden ungebremsst nachzugehen, besonders diesen, ist grundsätzlich gemeinschaftsschädigend<sup>95</sup>; es schädigt oder zerstört aber vor allem auch die Beziehungen zu den Nächsten, den Verwandten und Freunden: „Wenn du Freundschaft aufrechterhalten möchtest im Heim, zu dem du Zutritt hast, als Herr, Bruder oder Freund, und wo auch immer du eintrittst“ (277-280), so lautete der situationsdiagnostische Einstieg in die 18. Maxime, und die 20. formuliert aus, daß Habgier zu Einsamkeit führt: „ein Armseliger aber ist, wer sich seiner Umgebung entzieht und das Geschenk des Gespräches entbehrt“ (320-321). Ganz der Frage des Zusammenhangs zwischen gesellschaftlichem Wohlergehen und richtigem Verhalten beim Eigentumserwerb, oder vielmehr, den negativen Folgen der Habgier wendet sich die 19. Maxime zu:

(19. Maxime, 298-315) Wenn du möchtest, daß deine Lebensführung/dein Verhalten ehrenhaft (*nfr*) ist, dann bewahre dich vor allem Bösen und hüte dich vor der Raffgierigkeit (*‘wn-jb*). Sie ist eine schmerzhaftes Krankheit, der man aus dem Weg gehen sollte; an sie heranzukommen ist nicht mög-

<sup>93</sup> Cicero, De officiis III 63 (Übs. Gundermann, S. 273).

<sup>94</sup> S. etwa Taylor, Quellen des Selbst, S. 423.

<sup>95</sup> Assmann, Ma’at, S. 85ff.

lich. Sie entfremdet Väter, Mütter und die eigenen Brüder (< Brüder von der Mutter her); sie stößt die Ehefrau von sich. Es ist ein Erwählen allen Übels, eine Börse alles Anstößigen.

Der Mensch (Mann) dauert, richtet er sich nach der Ma'at, indem er in seinem Takt gegangen ist. Er schafft sich darin eine Grab-Verfügung<sup>96</sup>, das Grab eines Raffherzigen existiert nicht einmal.

Die Begierde, haben zu wollen, die Habgier wird hier als bestimmendes Definitionselement des grundsätzlich Bösen gesetzt – weswegen sie von mir oben S. 29 eine kategoriale Untugend genannt worden ist –, insofern sie nämlich jedem Verhalten entgegensteht, das bisher an Definitionselementen einer guten Lebensführung aufgeführt worden ist; sie erlaubt nicht, menschliche Bindungen aufzubauen oder zu erhalten, die, wie die Maxime nun sagt, zu einer solchen guten und richtigen Lebensführung wesentlich gehören würden.

Definitionselement des grundsätzlich Bösen zu sein, heißt darüber hinaus, der Ma'at, der Richtigkeitsordnung entgegenzustehen; Habgier verhindert somit auch, der Nachwelt in guter Erinnerung zu bleiben – was die 16. Maxime zuvor als ein bedeutsames Ergebnis des richtigen Verhaltens in Leitungspositionen herausgestellt hatte: hier steht das Grab als materialisierte Metapher für ein über den Tod hinausragendes Ansehen, für jenes beispielhaft richtige Tun, das – wie dann der Epilog ausführt – als Exempel die Generationen überdauern wird<sup>97</sup>. Habgier ist die kategoriale Untugend, weil sie den Tugenden selbst entgegen gerichtet ist; sie macht den Handelnden selbst und den Körper der Gesellschaft krank – oder, wie Platon die Krankheitsmetapher einmal auf die menschliche Seele<sup>98</sup> anwenden wird: „So wäre denn die Tu-

<sup>96</sup> „Hausurkunde“, s. Mrsich, Hausurkunde; genauer: „Vergabung“, d.h. Schenkung mit dem Vorbehalt lebenslänglichen Nießbrauchs, „das Geschäft wird rechtskräftig abgeschlossen, aber die volle Wirkung tritt erst mit dem Todesfalle ein“, aaO., § 202 und § 206; aaO., § 262: „Stiftungsgeschäft“. Zwischen *jm.jt-prw* „ein ‚Im-Haus-befindliches‘ haben“ und dem in Z. 315 folgenden *wn js* „ein Grab existiert“ besteht ein graphematischer (Semogramm *pr*) und ein onomasiologischer Zusammenhang: eine „Hausurkunde“ befindet sich in monumentaler Form im Grab, der Habgierige hat nicht einmal ein Grab.

<sup>97</sup> Assmann versteht dies als einen Hinweis darauf, daß Habgierige *in concreto* kein Grab bzw. kein „Grabvermächtnis“ erhalten und ihren Kindern ihr „unrechtmäßig erworbenes Vermögen“ nicht vererben können, weil der für Vermögensverfügungen zuständige Wesir sein Dienstsiegel verweigere, s. ders., Vergeltung und Erinnerung, S. 693-695 (mit weiteren Beispielen aus anderen Texten); ein solches Verständnis setzt aber Habgier als ein kriminalisierbares Tun voraus – also Raub, Diebstahl, unrechtmäßige Enteignungen –, nicht als das gesellschaftlich abzulehnende, moralisch schlechte Tun, von dem bei Ptahhotep hier und andernorts die Rede ist. Endlich ist mit dem Begriff des *jm.jt prw* keine testamentarische Bestimmung, kein Erbgang im engeren Sinn gemeint, s. Mrsich, Hausurkunde, §§ 210-214, und S. 177 (§ 273).

<sup>98</sup> Zu den ägyptischen „Seelen“-Konzepten s. unten § 6.



gend, wie es scheint, eine Gesundheit und Schönheit und ein Wohlbefinden der Seele, die Schlechtigkeit aber Krankheit und Häßlichkeit und Schwäche.“<sup>99</sup>

Das tugendförmige Gegenteil der Habgier sind Freigebigkeit und Großzügig- oder Hochherzigkeit, und sie sind hier, in Ägypten, und später, in der klassischen Antike, die grundsätzlichen Begründungen dafür, daß es gut sei, über Eigentum zu verfügen – Eigentum soll dem Zweck dienen, Gutes zu tun und seinen nahen und fernen Mitmenschen helfen zu können: „Versieh deine Vertrauten mit dem, was dir geworden ist, insofern es nur jemandem geworden ist, den Gott in Gunst hält“ (339-340), hatte die 22. Maxime einleitend gesagt, und ihre Aussagen kann man so auf ihre Quintessenz bringen: Eigentum verpflichtet zur Freigebigkeit, weil sein Erwerb nur mit Gottes Segen möglich war, der Respekt vor den nahestehenden Menschen fordert sie, und eine selbstsüchtige Person ruiniert ihr Ansehen – und ist kurzsichtig, weil sie keine Vertrauten mehr hat in guten wie in schlechten Tagen.

Und wie die 8. Maxime Diskretion im offiziellen Umgang fordert und die 16. im Zentrum der Macht, so nun die 23. Maxime für das durch Eigentum und Menschenfigurationen strukturierte Umfeld, indem sie Loyalität gegenüber den Mitmenschen fordert, heißt, vor Klatsch und übler Nachrede, Verleumdung warnt: „Du solltest nicht Nachrede verbreiten, ja, sie nicht einmal vernommen haben – es ist eine Hervorbringung von Heißbleibigkeit“ (350-352); verleumderisches Reden ist nicht nur gemeinschaftsschädigend, es ist auch Unvernunft, ebenso Ausfluß jener Ungezügelnheiten, gegen die sich die 18.-20. Maxime gestellt haben, und die hier noch einmal in einer anderen Form auftreten.

Der Umgang mit Vertrauten, der Zusammenhang zwischen Großzügigkeit und menschlichen Beziehungen, der gegenseitige Nutzen, wird weiter in den Maximen 32-35 ausgeführt – der Einleitungssatz der 34. Maxime, „sei du Zeit deines Seins wohlgesinnt“ (481), kann als Motto angesehen werden –, wobei die 33. Maxime noch ganz andere Töne anschlägt, nämlich die des psychologisch geschickten Umgangs mit Freunden. In der Mitte des Zusammenhangs hier aber, und passend gerahmt von den Maximen gegen die Begierden einerseits (18-20) und denen für den Respekt vor den Nahestehenden andererseits (22-23) steht nun auch die Maxime, die gewissermaßen das Zentrum eines persönlichen Umgangs ins Auge faßt, nämlich den Umgang des Mannes – nur der ist Adressat der Lehre Ptahhoteps – mit seiner Frau:

(21. Maxime, 325-338) Wenn du erfolgsgeschickt/begabt (*jqr*) bist, solltest du deinen Hausstand gründen und deine Frau mit Leidenschaft lieben (*mrj=k*). Fülle ihren Leib, kleide ihren Rücken – Öl ist Pflegemittel für ihren Körper; beglücke (*s:3w jb*) sie Zeit deines Seins – denn sie ist ein segensreicher (*3h.t*) Acker für ihren Herrn!

<sup>99</sup> Platon, Politeia 444e.

Und du solltest dich nicht endgültig trennen von ihr oder sie ausschließen vom Vermögen zu insistieren: ihr Auge, wenn es starrt, das ist ihr Wüten, aber es heißt auch, sie in deinem Hause gedeihen zu lassen. Wehrst du ihr, ist das Fahrwasser dies: der Schoß, den sie bietet, ist ihre Verfügung, und das, worauf sie sinnt, dem wird der Kanal gegraben<sup>100</sup>.

Nun ist gewiß das erste, was im Zeitalter der Liebesese ins Auge springt, der Zusammenhang zwischen Erfolg und Partnerbeziehung, und die Verbindung von Fürsorglichkeit mit kühlen Nützlichkeitsbetrachtungen. Partnerwahl ist in Ägypten in der Tat ein privat- und vermögensrechtlicher Vorgang, der keiner offiziellen Absegnung bedarf, die Eheschließung, oder besser: die gemeinsame Haushaltsgründung von Mann und Frau (jedoch: „Haus des Mannes“), ist weder ein staatlicher noch ein religiös oder liturgisch sanktionierter Akt – sie ist kein Sakrament –, ökonomische Erwägungen dürften die Partnerwahl vorrangig bestimmt haben, kaum anders als in den uns näherstehenden Gesellschaftsstrukturen bis mindestens ins späte neunzehnte Jahrhundert hinein<sup>101</sup>. Wenn sie nicht selbst geerbt haben, waren Frauen von ihren Männern wirtschaftlich so abhängig wie diese von ihren Herren – etwa die Bedeckungsmetapher hier („kleide ihren Rücken“) taucht beinahe wörtlich in jener 27. Maxime wieder auf (Z. 407), die der Zuarbeit für den Großen und der Loyalität des Abhängigen gilt. Frauen werden gebraucht, um großen Haushalten vorzustehen (als „Hausherrinnen“) und kleine Haushalte an der Existenz zu halten, und sie sind wichtig als die Gebährerinnen und Mütter von Söhnen und Erben (s. die 12. Maxime), wenngleich die Nützlichkeitsmetapher in dieser Maxime („sie ist ein segensreicher Acker für ihren Herrn“, 330) nicht so ausschließlich auf die mütterliche Fruchtbarkeit ausgerichtet ist wie gelegentlich angenommen wird<sup>102</sup> (s. Z. 491, wo ähnliches von Freunden gesagt wird). Frauen sollen den Männern nützlich sein – aber die Männer sollen ihre Frauen nicht nur gut behandeln, sondern sie auch lieben, und es ist sehr die Frage, ob dies auch in den europäischen Ehebeziehungen vorgesehen war, vor der Heraufkunft der Liebesheirat und der Verwerfung der ökonomisch und gesellschaftlich determinierten Ehe. Die Männer sollen ihre Frauen lieben,

<sup>100</sup> Moers, *Fingierte Welten*, S. 215, hält sich bei allem Bemühen um Sinnengewinnung (und im Rahmen seiner interpretatorischen Achse – Ekstase – Fiktionalität) an die traditionellere Bewertung der Rolle ägyptischer Frauen; er übersetzt die Verse 331–338 so: „Laß nicht zu, daß sie das letzte Wort hat, halte sie fern von der Macht und unterdrücke sie. Ihr Gewittersturm ist ihr Auge, wenn sie blickt. Durch ihren Ausschuß bringst du sie dazu, in deinem Haus zu verweilen. Wasser ist eine Frau, die man sich selbst überläßt. Will man sie ergründen, hat sie bereits einen (eigenen) Wasserweg gegraben“.

<sup>101</sup> „Ehe ist, schon weil sie auf Dauer angelegt ist, kein Fest der Leidenschaft, sondern eine domestizierte, entsinnlichte Partnerschaft zur Aufzucht von Kindern und zur Vermehrung des Wohlstands“, Dieter Wellerhoff, *Der verstörte Eros. Zur Literatur des Begehrens*, Köln 2001, S. 22.

<sup>102</sup> S. auch das dazu in Anm. 56 gesagte.

gut behandeln und glücklich machen, solange sie leben – wobei der Ausdruck für „glücklich machen“ im allgemeinen nicht als einer mit sexuellem Unterton angesehen wird (*s:ʔwj jḅ* „das ‚Herz‘ jmds. erfreuen“). Sie zu lieben und glücklich zu machen – und es auszuhalten, daß die Ehefrau einen eigenen Willen hat, den hinzunehmen beitragen wird zu ihrem Wohlbefinden. Der eigene Wille, den sie – die alte Klage, mit der Männer die eigentlichen Herrschaftsstrukturen verbrämen – im Zweifelsfall auch durchsetzen wird, nämlich durch das Wissen von und der Fähigkeit zum manipulativen Einsatz der männlichen Begierde, die hier ausdrücklich und nachdrücklich zugelassen ist. Und dabei ist anzumerken, daß sie, die ägyptische Frau, offenbar berechtigt ist, über ihre eigene Sexualität auch zu verfügen<sup>103</sup>.

Anzumahlen, Frauen zu lieben und zu ehren, sich mit ihnen zu streiten und ihnen ihren Willen zu lassen, das alles bleibt Ausdruck des gesellschaftlichen Gefalles zwischen Mann und Frau, läßt aber die Konturen einer Akzeptanz ahnen, auch den Frauen eine Form personaler Integrität zuzuerkennen.

### 3.2.5 Über Achtung, Zuneigung und die Ökonomie der Tugendhaftigkeit

Man kann sicherlich anempfehlen, seine Mitmenschen, und vor allem seine nächsten Angehörigen zu lieben und zu ehren – was im Zweifelsfalle natürlich nur heißen kann: versuchen, seine Empfindungen zu steuern und solche Verhaltensformen an den Tag zu legen, die aus Liebe und Achtung gespeist werden –, die Liebe und Achtung seiner Mitmenschen aber muß man erwerben<sup>104</sup>.

Auch hier hatte die 14. Maxime die generelle Richtung angegeben: Zivilisiert zu leben setzt eine engere Bezugsgruppe voraus, der man zugewendet und zugeneigt ist und die einem Liebe und Achtung entgegenbringt; und die 20. Maxime führt aus: „ein Armseliger ist, wer sich seiner Umgebung, seinen Angehörigen entzieht und das Geschenk des Gespräches entbehrt“ (320-321). Liebe und Achtung aber setzen voraus, daß man einerseits vertrauenswürdig ist durch Vernunft und Begierdenlenkung, durch Stetigkeit und Zuverlässigkeit, und daß man andererseits – wie eben (unter § 3.2.4) schon angesprochen – für seine Angehörigen sorgt, indem man sein Vermögen in angemessener Weise für sie einsetzt – „Versieh deine Vertrauten mit dem, was dir geworden ist, ... Wer sich dem entzieht, seine Vertrauten zu versehen, von dem sagt man, daß er eine selbstsüchtige Person sei“ (22. Maxime, 339-342). Diese

<sup>103</sup> Nach der Übersetzung von Moers, *Fingierte Welten*, S. 215, wird hier allerdings weiterhin der Männerangst vor der „wasserähnlichen Unkontrollierbarkeit“ der Frauen Ausdruck verliehen.

<sup>104</sup> „Mit Achtung (*estime, esteem*) soll eine generalisierte Anerkennung und Wertschätzung gemeint sein, mit der honoriert wird, daß ein anderer den Erwartungen entspricht, die man für eine Fortsetzung der sozialen Beziehungen voraussetzen zu müssen meint“, Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 318.

Aussagen sind die milderer Fassungen dessen, was von Ptahhotep zwischen den Polen Freigebigkeit und Habgier an sozialer Kompetenz gefordert wird: die eine fördert die Kohäsion und bettet den Handelnden ein in seine Gesellschaft, die andere ist die zentrifugale Kraft, die ihn aus ihr herausschleudert.

Die Gruppe der Maximen (32-35), die dem sozialen Anstand in einem umfassenderen Sinn gilt, stellt noch einmal heraus, daß die eigene Vorgabe dafür, bei den Mitmenschen beliebt und geachtet zu sein, die ist, seine Nächsten zu lieben oder mindestens, ihnen im privaten Umfeld wie als Machtausübender wohlgesinnt und mit Respekt gegenüber zu treten – gütig zu sein, sein Gesicht „hell sein“ zu lassen (Z. 481, Einleitung der 34. Maxime unten); die anderen anständig zu behandeln, den Abhängigen ihr Recht zuzugestehen oder mit Befugnissen und dem eigenen Besitz nicht selbstsüchtig umzugehen, einsichtig und vernünftig zu handeln. Man könnte auch sagen: Zuneigung und Achtung der anderen sind nicht umsonst zu haben; oder wiederum ein wenig zynischer: man erkaufte sie sich durch Güte, Vernunft und Freigebigkeit. Nun macht eine solche Formulierung eigentlich nur wieder deutlich, welche Gratwanderung es bedeutet zu versuchen, heutzutage das zu greifen, was mit Tugenden gemeint sein kann. Mein Ausgangspunkt war, die Einschätzungen der Lehre Ptahhoteps als Vulgärethik im Sinne Dihles zu betrachten; diese Einschätzungen waren davon geprägt, daß sie sich auf dem Hintergrund des klassischen Tugendprinzips bewegt haben, das voraussetzte, daß man etwas um seiner selbst willen tat, allein um der Tugendhaftigkeit des Tuns willen, mit dem Blick auf das absolut Gute – ein Tugendprinzip, wie es Platon einstmal entfaltet hatte (ich komme darauf zurück). Vielleicht ist manche oder mancher auch heute noch geneigt, tugendhaftes Verhalten nur bei völliger Selbstlosigkeit anzuerkennen – wenngleich es dann naheliegen würde, an die psychische Befriedigung, oder deutlicher: an das Ausleben des Helfersyndroms zu erinnern. Man kann aber auch sehen, daß Ptahhotep die Menschen als gesellschaftliche Wesen sieht, oder aristotelisch: als politische Wesen. Sie bedürfen der Verbindung zu anderen Menschen und ihrer Zuwendung, und der Versuch, Menschenleben in der Gesellschaft zu ordnen, fragt nach den Überlegungen, wie die Voraussetzungen beschaffen sein müssen, um Lebensbedingungen zu gestalten – unabhängig von den querlaufenden Gefühlsbewegungen zwischen Menschen und der unbestreitbaren Tatsache, daß auch überaus kantige oder sozial unverträgliche Personen im Zweifelsfalle eine Weile um ihrer selbst willen geliebt werden können, wenn man auch befürchten muß, daß diese Möglichkeit ein wenig überschätzt wird. Den Nutzen von Ehefrau, Freunden und Vertrauten zu bedeuten, ist am Ende nur eine Positivsetzung der emotionalen und gesellschaftlichen Abhängigkeit von ihnen und ihren Zuwendungen.

Welche inneren Verpflichtungen nun die Nähe zu anderen Menschen mit sich bringt und wie Nähe aufrecht erhalten werden kann, daß lehrt die 33. Maxime:

(33. Maxime, 463-480) Wenn du die Eigenart eines Freundes ergründen willst, scheue dich nicht, an ihn heranzutreten. Behandle die Sache mit ihm allein, bis du nicht mehr durch seine Verfassung bedrängt bist. Besprich dich mit ihm nach einer Zeit, und setze seinem Sinn (*jb=f*) zu mit vorbildlicher Rede (*md.t*). Wenn ihm entglitten ist, was er erfahren hat, und er tut, worüber du dich ärgerst, bleib ihm Freund, oder wende dich jedenfalls nicht ab, und halte darauf, ihm die Worte klarzulegen. Reagiere nicht im Falle von Unverschämtheit, aber laß auch nicht zu, daß man zurückweisend ist ihm gegenüber, und tritt ihm nicht zu nahe. Noch nie ist geschehen, daß jemand (< er) nicht zu tadeln gewesen wäre, aber man kann nicht erfolglos sein bei dem, der einen beeinflußt hat.

Wie in all den Ethiken der Antike, die noch kommen werden, ist Freundschaft also auch in der Lehre Ptahhoteps ein hohes Gut, das aller Anstrengungen wert ist. Der Umgang mit den unvermeidlichen Konflikten, der hier empfohlen wird, setzt auf das Wort, auf das „Geschenk des Gesprächs“ (321); auf das geduldige und einsichtige, aber auch psychologisch und rhetorisch geschickte verbale Bearbeiten – wohlgesinnte Manipulation, deren Bedingung gegenseitiges Vertrauen ist. Und man soll zu seinen Freunden stehen, in guten wie in schlechten Tagen. Wer aber hier als Handelnder gesetzt und somit gefordert wird, ist eben die im Sinne der Lehre wohlgeformte Person, die, von Vernunft und Besonnenheit bestimmt, sich ihrer personalen Würde gewiß ist und somit großherzig und zuwendig sein kann.

Aber Güte und Zuwendigkeit sind nicht nur gegenüber Angehörigen und Nahestehenden Merkmale sozialer Kompetenz, sie sind es auch gegenüber Fernstehenden; sie sind auch grundsätzlich Aspekte des richtigen Handelns und ebenso Merkmale der Kompetenz in staatlichen Funktionen, Ausdrucksformen der Vernunft und der Achtung, die man anderen entgegenbringt – man soll nicht nur die Gefühle der Abhängigen akzeptieren, wie die 17. Maxime vorgegeben hatte, man soll auch sein Teil dazu tun, die materielle Lebensgrundlage zu sichern:

(34. Maxime, 481-488) Sei du Zeit deines Seins wohlgesinnt: Was Lieferungen aus dem Lagerhaus angeht, so kann davon nicht zurückkommen, aber Brot für die Austeilung war etwas, nach dem man begehrllich war. Wer nichts im Leib hat, klagt an, und der Widerstrebende wird ein Hassender – laß nicht zu, daß ein solcher (< er) in deine Nähe gelangt. Beliebtheit ist das Andenken an jemanden in den Jahren, die der „Amtsgewalt“ folgen.

Neben die Überlegungen zum Umgang mit den beiden anderen menschlichen Grundbedürfnisse oder Grundbegierden, mit Haben-Wollen und geschlechtlichem Verlangen, treten in dieser Maxime die zum Bedürfnis nach Nahrung. Die Formel für die Verteilungsgerechtigkeit in den Autobiographien, nämlich den Hungernden Brot zu geben, erhält in aller Knappheit Ausformulierung und psychologische Hinterfütterung. Wer über die lebensnot-

wendigen Güter verfügt, soll sich nicht restriktiv, sondern großzügig verhalten, um zu verhindern, daß aus dem puren Verlangen nach Brot sozialer Zündstoff wird; zu geben muß nicht reuen, sondern es ist an jedem einzelnen – dem Angesprochenen – dafür zu sorgen, daß im Umkreis seiner Möglichkeiten bei niemandem aus Hunger Wut wird, Bedürftigkeit in Aggression umschlägt. Und man hat eben auch etwas davon, gerecht und großherzig zu sein und den sozialen Frieden aufrechterhalten zu haben: Beliebtheit. Und Beliebtheit wiederum schafft guten Ruf.

(35. Maxime, 489-494) Deine Mitstreiter zu kennen, heißt, deinen Besitz erhalten. Zeige nicht niedrige Wesensart gegenüber deinen Freunden: Sie sind jemandes Uferacker, den er versieht, und er ist bedeutender als seine (sonstigen) Güter (*špss=f*); des einen Besitz ist für den anderen. Die Wesensart des Mannes von Stand (*zʾ zj*) ist für ihn segensreich (*ḫh*); der gute (*nfr*) Charakter (*qd*) wird zu einem, dessen gedacht wird.

Das Eigeninteresse und die Sorge um die anderen schieben sich hier in aller Ausdrücklichkeit ineinander, die Ackerbau-Metaphorik<sup>105</sup> verbindet sich mit dem Prinzip des Kommunitarismus: Dankbarkeit und die Verpflichtungen den Nahestehenden gegenüber sind mit dem Eigeninteresse nahezu identisch – jene einzuhalten und kaum Schranken des freundschaftlichen Gebens zu kennen ist Voraussetzung der Besitzwahrung. Kommunitarismus, soziale Kompetenz ist eine Eigenschaft, die adelt, und eines der Merkmale, die Personen von Adel ausmachen<sup>106</sup>, sie trägt wiederum ihren Nutzen in sich und ist gleichzeitig die Verhaltensform, die zu gutem Ruf verhilft.

Was Beliebtheit, was Zuneigung und Liebe für die nähere Umgebung ist, sind Ansehen und guter Ruf (*rn nfr*) für die weitere Umgebung, für den eigenen Ort im sozialen Raum und im kulturellen Bewußtsein, für Zeitgenossen und Nachwelt. Man erwirbt sich dies weiterreichende Ansehen durch den beispielhaften Umgang mit seinen Nächsten und Abhängigen, den die 32. bis 35. Maxime angesprochen haben, aber auch durch vorbildlich beherrschtes Auftreten in einer Form der Öffentlichkeit (3. Maxime), durch Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit (14. Maxime), und eben durch ein grundsätzlich als

<sup>105</sup> S. die 9. und die 21. Maxime, oben S. 26; 46 und 52; Uferacker sind als der Landbesitz mit dem größten Wert anzusehen.

<sup>106</sup> Die Übersetzung „gentleman“, die Parkinson hier und andernorts für *zʾ zj* gebraucht, ist somit gerade auch im etymologischen Sinn des Wortes passend, als Mann von höfisch geschultem freundlichen Verhalten. S. zu einer ausführlichen Behandlung des Begriffs *zʾ zj/zʾ* Fischer-Elfert, Die Lehre eines Mannes, S. 299ff; auch wenn die philologische Beweisführung Fischer-Elferts für die Bedeutung von *zʾ zj* als „Standesperson“ makellos ist, kann ich freilich – mit Quack, BiOr 57, 2000, 536f – die Verallgemeinerung auf den Titel der Lehre eines Mannes für seinen Sohn (*sbjy.t jrj.t.n zj n zj=f*) nicht mitmachen: „Mann“ und „Sohn“ sind als Ausdrücke der Sprache selbst natürlich schichtenneutral und aus der Bedeutung der Konstruktverbindung *zʾ zj* folgt nichts für die Bedeutung der Einzelelemente in beliebigen Formulierungen.

gut markiertes Verhalten: guter Charakter, gute Wesensart, durch den Blick auf das Gute gesteuertes Handeln (16. Maxime), das situationsangemessene Freigebigkeit und Großzügigkeit voraussetzt und Selbstsucht und Habgier ausschließt (19.-20., 22. Maxime).

Beeinträchtigt werden aber kann der gute Ruf nachhaltig dadurch, daß man sich über seine Mitmenschen verbreitet; daher wendet sich die 23. Maxime ganz entschieden dagegen, bei Klatsch und Verleumdung mitzuwirken:

(23. Maxime, 350-360) Du solltest nicht Nachrede verbreiten, ja, sie nicht einmal vernommen haben – es ist eine Hervorbringung von Heißbleibigkeit. Rede zu verbreiten, ist (wie) Sehen, wo man nicht hören kann – es ist dem Erdboden bestimmt schon im Sprechen darüber, und bedenke, dein Gegenüber kennt Begabtheit! Wäre die Art Raub angewiesen worden, die es (das Rede verbreiten) begeht, würde der Ausführende es als etwas begreifen, was man verabscheut, so wie das Gesetz (es täte). Sieh, es ist das Abstrafen des Trugs, wenn man sich um seinetwegen verhüllt.

Diskretion aus der Loyalität gegenüber denen, mit denen man zu tun hat, hatten schon die 8. und die 16. Maxime eingefordert; diese Maxime geht nun weit darüber hinaus: Üble Nachrede ist nicht nur Illoyalität und der Ausfluß mangelnder Selbstbeherrschung (s. auch oben S. 52). Sie beeinträchtigt nicht nur den eigenen Ruf, weil man etwas weitergibt, von dessen Richtigkeit man sich nicht überzeugen konnte, nicht nur dies, Rufschädigung hat vielmehr etwas von Betrug und Raub am Eigentum der anderen. Während diese Taten aber rechtlich verfolgt werden können, ist der verleumderischen Rede nur dadurch beizukommen, daß man sich ihr und ihrer Verbreitung verweigert.

### 3.2.6 Vom richtigen Urteilen

Jemand, der sein Handeln am Guten ausrichtet, muß genaugenommen nicht eigens darauf hingewiesen werden, gerecht zu sein; auf diesem Hintergrund ließe sich erklären, warum eine der für die Funktionalität und die gesellschaftliche Kohärenz wichtigsten Aufgaben der Amtsträger kaum direkt Erwähnung findet, nämlich Recht zu sprechen. Oder schärfer: Gerechtigkeit ist schon das Grundthema einer Morallehre, deren Ziel es ist, den Umgang mit den Menschen so zu formen, daß man ihnen gerecht wird und ihre jeweils spezifische Würde wahrt, und das bei Anerkennung der grundsätzlichen sozialen Schichtung quer zu allem gesellschaftlichen Eingebundensein und aller hierarchischen Positionierung. Die 28. und 29. Maxime, die Formen richtiger Urteilsfindung ansprechen, nehmen daher ihrem Ort in der Lehre nach eine bezeichnende Stellung ein, inhaltlich wie strukturell. Sie vermitteln gewissermaßen zwischen der Maximengruppe, die den Machtausübenden wie ihren Untergebenen noch einmal eingeschränkt hatte, daß sie voneinander abhängig sind und im Umgang miteinander Vernunft und Respekt walten lassen sollen (die 25. Maxime einerseits – S.28 –, die 26. und 27. Maxime andererseits –

S.41; 42), und der mit der 30. Maxime beginnenden großen Schlußgruppe, in der die Stellungnahmen der Lehre zum gesellschaftlichen Anstand noch einmal zusammengefaßt werden, und deren Zentrum die 32. bis 35. Maxime bilden, die vorgeführt haben, wie Eigeninteresse, Empathie und Sorge für den Anderen ineinander übergehen können. Dieser Gruppe folgend wird dann in der 36. Maxime auch das richterliche Verhalten noch einmal angesprochen.

Jene Rahmenbedingungen bestimmen somit auch den Tenor des rechtlichen Entscheidens in der 28. und 29. Maxime; es geht nicht um die Durchsetzung von Normen, sondern um den Ausgleich zwischen der Forderung nach Unparteilichkeit und der nach Menschlichkeit:

(28. Maxime, 415-421) Wenn du Mann von Stand im Rat bist und Beauftragter für den Frieden der Vielen, so wahre das Gleichgewicht des Rechtsanspruchs. Redest du über jemanden, der sich auf eine Seite schlägt, unterbinde, daß er sein Trachten vorbringt: Kronräte sind es, auf deren Seite er die Rede schlägt. Wende du jedenfalls deinen Fall einem Entscheid zu.

Da ist zunächst einmal auf den Punkt gebracht, was die Unparteilichkeit, die auch in Ägypten eine traditionelle und traditionsreiche Forderung ist, in ihrem Kern bedeutet, nämlich sie gerade den Mitgliedern der Machtelite und ihren Parteigängern gegenüber aufrecht zu erhalten. Und wer als „Friedensrichter“ für die beauftragende Institution, den „Rat“<sup>107</sup> (*qnb.t*) tätig ist, soll dies nicht nur selbst beachten, sondern sich gegebenenfalls auch gegen die Parteilichkeit von seinesgleichen wenden. Daß richtiges Urteilen auch richtige Beweisaufnahme voraussetzt, wird hier nicht eigens gesagt, aber in der 36. Maxime angemahnt: „Das Anpacken von Missetaten wird zur Prägung des Vorbilds. Wenn gegebenenfalls nicht bei Vergehen, heißt es zu bewirken, daß aus dem Widerwilligen ein Beschwerdeführer wird“ (496-498) – ein Vergehen irrtümlich anzunehmen, heißt, eine Dienstaufsichtsbeschwerde zu gewärtigen und in der Rezeption des eigenen Handels aus einem geringen Übel ein größeres werden zu lassen, im Zweifelsfall gar den sozialen Frieden zu gefährden: „Schon wenig von dem, um das man gebracht worden ist, macht einen Feind aus dem Gleichmütigen“ (322-323), hatte die 22. Maxime gesagt und die 34. Maxime ausgeführt.

Was dem Lehrenden aber in diesem Zusammenhang wichtig ist, läßt die folgende Maxime erkennen – nämlich Gnade vor Recht ergehen zu lassen, wenn Grund dafür besteht:

(29. Maxime, 422-425) Wenn du sanft gestimmt bist bei etwas, das sich ereignet hat, und einem Mann geneigt um seiner Rechtschaffenheit willen,

<sup>107</sup> Für die Funktionen und Ebenen dieser Institution s. S. Allam, Quenebets et administration autonome en Égypte pharaonique, *Revue internationale des droits de l'Antiquité* 42, 1995, 11-69; s. auch für das Neue Reich A. McDowell, *Jurisdiction in the Workmen's Community at Deir el-Medina*, Egyptologische Uitgaven 5, Leiden 1990.



geh darüber hinweg als jemand, der es bedachte, seitdem jener besonnen war vor dir am ersten Tag.

Also: Wo Parteilichkeit zu Gunsten der Machtausübenden als korrumpierend empfunden und abgelehnt wird, gilt sie als Tugend gegenüber den Gerechten, die vom Weg abgekommen sind – ausgleichende Gerechtigkeit, „Güte“ (ἡ ἐπιείκεια/ius aequum)<sup>108</sup>. Gütig, großherzig zu sein, hat nicht nur die materielle Komponente, die von der 34. Maxime ausgeführt wird – als austeilende Gerechtigkeit –, sondern natürlich auch ihre psychosoziale. In der persönlichen wie der institutionalisierten Interaktion soll die Mitmenschlichkeit als handlungsbestimmend eingeübt werden, aber auch, und nicht zuletzt, weil der Frieden, die Zufriedenheit der Allgemeinheit ein wichtiges Ingredienz einer reibungslos funktionierenden, einer wohlgeordneten Gesellschaft ist. Und das Gedächtnis der Handelnden muß lang sein<sup>109</sup>: „Wenn du in leitender Funktion bist mit weitreichenden Befugnissen in dem, was du anzuordnen gehabt hast, so führe doch Dinge aus, die denjenigen auszeichnen, dem die Tage in Erinnerung gebracht worden sind, welche später kommen“ (257-260) – so hatte die 16. Maxime gesagt.

### 3.2.7 Die Essenzen der Handlungsorientierung

Die acht Maximen, die als Gruppe die Lehre abschließen, können als eine Zusammenfassung dessen gelesen werden, was deren Inhalt ausgemacht hatte – das Sein der Menschen als gesellschaftliches erkennen und nach den Prinzipien des guten, des geordneten, reibungslosen und friedvollen Zusammenlebens zu handeln.

Da ist zunächst die Hierarchie und die Bewegung in ihr: Wie Vermögende und reich Gewordene mit sich selbst und ihrer Umgebung umgehen sollten (30. Maxime) und was es heißt, einen Vorgesetzten zu haben und verantwort-

<sup>108</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1137a-b; die Problematik des Verhältnisses von Gesetz und „gütiger Gerechtigkeit“ löst Aristoteles so: „In Wirklichkeit entsteht die Problematik dadurch, daß das Gütige zwar ein Gerechtes ist, aber nicht im Sinne der durch das Gesetz gewährleisteten Gerechtigkeit, sondern es ist eine Berichtigung der Gesetzes-Gerechtigkeit. Das hat seinen Grund darin, daß jegliches Gesetz allgemein gefaßt ist. Aber in manchen Einzelfällen ist es nicht möglich, eine allgemeine Bestimmung so zu treffen, daß sie richtig ist. In solchen Fällen nun, wo es notwendig ist, sich allgemein auszudrücken, dies aber doch nicht so geschehen kann, daß alles richtig ist, da nimmt das Gesetz die Fälle sozusagen en bloc ohne allerdings zu übersehen, daß damit eine Fehlerquelle gegeben ist. Und trotzdem ist dieses Verfahren richtig, denn der Fehler liegt nicht im Gesetz und im Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache, denn so ist nun einmal die Fülle dessen, was das Leben bringt“ (V 10,3-6); „Und dies ist das Wesen der ‚Güte in der Gerechtigkeit‘: Berichtigung des Gesetzes da, wo es infolge seiner allgemeinen Fassung lückenhaft ist“ (V 10,6; Übersetzung jeweils nach Dirlmeier, S. 120 und 121).

<sup>109</sup> Für die Bedeutung des Gedächtnisses im Rahmen einer „konnektiven Gerechtigkeit“ s. Assmann, Ma’at, Kapitel III.

lich zu agieren – die 31. Maxime bringt noch einmal auf den Punkt, was das Funktionieren des gesellschaftlichen Gefüges ausmacht:

(31. Maxime, 441-456) Achte deinen Vorgesetzten wie auch den für dich zuständigen Abteilungsleiter der Kronverwaltung, und dein Hausstand wird an seinem Besitz verbleiben und dein Einkommen in seinem gehörigen Ort. Bitter steht es jedoch um den, der sich dem Vorgesetzten widersetzt; man wird Zeit seiner Nachsicht leben, aber man kann dem nicht Respekt erweisen, ihn bloßzustellen: Nimm nicht den Hausstand der Nachbarn weg, und vergreife dich nicht an den Gütern dessen, der dir nahesteht, auf daß er nicht Klage führe gegen dich, bis du achtgibst – es ist Verneinung für den aufsässigen Sinn (??). Wenn jener es weiß, dann wird er zum Leidenden; es ist jedoch folgenbitter für den Widersetzlichen in einer Vertrauensstellung.

Es wird noch einmal in aller Deutlichkeit gesagt, daß, wie in einem funktionsfähigen Apparat nicht anders zu erwarten, der eigene bürgerliche Status – so kann man dies wohl nennen – davon abhängig ist, wie bereitwillig man seine Arbeit tut. Die angesprochene Verweigerungshaltung im Amt wird jedoch nicht nur persönliche Folgen haben, sie beruht auch auf zwei Vorannahmen: Einerseits ist ihre selbstverständliche Grundannahme, daß von oben kommende Direktiven grundsätzlich Recht setzen, und Hab und Gut des Nächsten zu begehren, ist schon in diesem Sinne Widersetzlichkeit. Es ist wieder Habgier im Amt, hier dem nachgeordneten, dem entgegengewirkt werden muß. Andererseits ist es gleichzeitig auch die Würde des Vorgesetzten, die verletzt wird durch Unrecht tun seiner Untergebenen, zumal es in Gestalt einer Klage, eines Symptoms mangelnden sozialen Friedens an ihn zurückkommt – und auf ihn zurückfällt. Es ist in der Tat eine Maxime, die die Komplexität des sozialen Systems abbildet, das zu steuern sie mithelfen soll.

Und so gelten auch die anderen Maximen den Menschenfigurationen, in die man eingebunden ist, die ihre Dynamik aus rationalen Erwägungen und irrationalen Bestrebungen gewinnen und deren Dichte oder Weite auf einer Skala von Güterabwägung und Intensität der investierten Gefühle bestimmt werden kann – soziale Verpflichtungen, Hausgemeinschaften, Freundschaften, Liebesbeziehungen; man könnte solche Beziehungen mit Aristoteles nach der Art des Interesses ordnen, das sie motiviert, nämlich als wertvoll, lustvoll oder nützlich<sup>110</sup>. Sich dem allgemeinen Wohl zu widmen, ist von der Mitmenschlichkeit geboten, aber auch zur Aufrechterhaltung des sozialen Friedens bedeutsam. Es heißt, in amtlicher Wohlgesonnenheit die Grundbedürfnisse zu befriedigen (34. Maxime) und gerecht zu strafen (36. Maxime), um keinen Anlaß zu bürgerlicher Unruhe zu geben. Und die schwer einzuschätzende 37. Maxime („Wenn du eine Frau heimführst, die üppig, frohgemut und ihren Mitbürgern bekannt ist“, 499-500b) könnte einer Form bürgerlicher Liberali-

<sup>110</sup> Nikomachische Ethik 1155 b19-20 (VIII 2,1; deutsche Übs. Dirlmeier, aaO., S. 160).

tät gegenüber einer Ehefrau gelten, deren Sinn allzusehr auf ein gutes Leben ausgerichtet ist, um die erwünschte gute Hausfrau zu sein<sup>111</sup>; offenbar wird, wie schon in der 21. Maxime, vor allzu rascher Trennung gewarnt. Vielleicht am intensivsten vergegenwärtigt die 35. Maxime, wie Nutzen und Tugenden ineinander übergehen können. Die Notwendigkeit, in Bezugsgruppen zu leben, Freunde zu haben, übersteigt die existentielle Bedeutung des Besitzes so sehr, daß Anstand und Großherzigkeit diesen gegenüber schon übersteigert werden müssen: „Zeige nicht niedrige Wesensart gegenüber deinen Freunden: Sie sind jemandes Uferacker, den er versieht, und er ist bedeutender als seine Güter: des einen Besitz gehört dem anderen“ (490-492).

Welchen Wert die Lehre der Freundschaft zumißt – und es muß heißen, wie andernorts auch: der Freundschaft zwischen Männern –, führt die 33. Maxime vor Augen, mit ihren Ratschlägen zu einer Beziehungspflege durch das Wort, das problembezogene Gespräch miteinander. Man möchte es beinahe ein modernes Konzept nennen, aber vielleicht ist naheliegender, daran zu denken, welche Bedeutung für die Freundschaft das Gespräch bei Epikur hat. Und ich lese auch die 32. Maxime so, daß ihre Einordnung an dieser Stelle Sinn macht. Sie ist bislang unter anderem als eine Warnung vor homosexuellem Verkehr verstanden worden<sup>112</sup>, ich meine aber mit Kammerzell<sup>113</sup>, daß hier homo- und heterosexueller Geschlechtsverkehr gleichermaßen – und Homosexualität damit als unauffällig und selbstverständlich – angesprochen wird und die Zielrichtung der Maxime eine ganz andere ist. Sie fordert Empathie ein und das Bewußtsein von der Gegenseitigkeit der Geschlechtspartner. Man – Mann – wird aufgefordert, die Wünsche und Bedürfnisse derjenigen zu respektieren, auf die sich das Verlangen richtet: sensibel zu sein für nonverbale Signale und das eigene Begehren zurückzunehmen, wo es nicht auf emotionales Einverständnis stößt und emotionales Einverständnis nicht gewonnen werden kann. Und dies Verhalten begründet sich aus der Befindlichkeit des anderen und der Notwendigkeit, ihn nicht zu demütigen, sondern seine Würde zu wahren.

Die Neigung zu anderen Menschen bewegt sich auf einer Skala, die, so könnte man sagen, durch das Mischungsverhältnis der Anteile von Vernunft, Besonnenheit, sozialen Tugenden und Leidenschaften definiert ist – die also von Mitgefühl über Zuneigung, Freundschaft, Liebe hin zur Lust reicht, zu sexuellem Begehren, das aber von der Lehre nur in seinen problematischen Auswirkungen zum Gegenstand gemacht wird. So in der 18. Maxime, die ihrerseits dem richtigen Verhalten gegenüber Freunden galt, und so auch hier: Es wird nicht vor Geschlechtsbeziehungen selbst gewarnt, sondern davor, dem

<sup>111</sup> Ein solcher Zusammenhang zwischen allzu guter Stimmung und Haushalt wird jedenfalls in der 25. Maxime für einen männlichen Protagonisten hergestellt (Z. 382-383).

<sup>112</sup> So nach Parkinson, „Homosexual“ Desire, S. 68-70.

<sup>113</sup> Kammerzell, Nicht der Homosexuelle ist pervers.

Geschlechtspartner Gewalt anzutun. Die 32. Maxime schreibt eine Variante der Sorge um den anderen, dem man Zuneigung entgegenbringt.

### 3.3 Die Quintessenz der Haltung

Es mag verwundern, daß ich die 2., 3. und 4. Maxime<sup>114</sup>, die am Anfang der Lehre stehen, heraushebe, indem ich sie erst jetzt grundsätzlicher ins Auge fasse. Der Beweggrund findet sich darin, daß sie zum einen die vorgeschlagenen Haltungen so programmatisch knapp vorbringen, daß es mir geraten schien, diese zunächst an den anderen Maximen zu entwickeln; und daß sie zum anderen zwar den Beginn der Lehre bilden, aber dennoch insofern schon wieder über die Lehre hinausweisen, als sie eine bestimmte Sprechsituation setzen, die durch einen direkten Kontrahenten definiert ist; ich will dies weiter unten (§ 7.1) grundsätzlicher aufgreifen.

Die drei Maximen werden zunächst einmal schon äußerlich von den übrigen Maximen abgegrenzt und ihre Zusammengehörigkeit betont, indem sie jeweils durch eine Situationsdiagnose eröffnet werden, die ihnen gemeinsam ist: „Wenn du einem Verhandlungsführer<sup>115</sup> im Augenblick des Agierens begegnest“. Dadurch wird aber gleichzeitig auch noch ein weiterer Unterschied zu den anderen aufgebaut, als eben der Angesprochene dreimal in der gleichen Situation gesehen wird; er bleibt der Gleiche, wahrt sozusagen seine Identität, während der Kontrahent jeweils ein idealtypisch anderer ist: es ist dessen Befähigung, die im Vergleich zum Angesprochenen durchdekliniert wird, als ihm überlegen (2. Maxime), als ebenbürtig (3.) oder unterlegen (4.).

Nun geht es auch deutlich um die Durchsetzung gewisser Interessen bei diesen Konfrontationen, aber zu Gunsten einer Beleuchtung von persönlichen Fähigkeiten ist die gesellschaftliche Struktur beinahe neutralisiert – nur die Verwaltungsaristokratie schwebt gewissermaßen darüber – und zu einer Art Öffentlichkeit gemacht, und sind gleichzeitig all die Haltungen schlaglichtartig präsent, die im folgenden gelehrt werden sollen: Besonnenheit und Selbstbeherrschung, Selbstachtung und Wahrung der Würde des anderen, und wie sie miteinander verknüpft sind. Das geht in der 2. Maxime so:

(2. Maxime, 60-67) Wenn du einem Verhandlungsführer begegnest im Augenblick des Agierens, wegweisenden Verstandes, als jemanden, der begabter (*jqr*) ist als du, dann senke deine Arme und verneige dich; bist du ihm gegenüber herausfordernd gestimmt, kann es dir doch nicht Ebenbürtigkeit verschaffen. Du wirst denjenigen, der Schlechtes sagt, damit abwerten, ihm nicht nahezutreten im Augenblick des Agierens: es bedeu-

<sup>114</sup> S. zu diesen Maximen Fecht, Ptahhotep und die Disputierer; Errata in Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 38, 1982.

<sup>115</sup> Üblicherweise wird hier „Diskutant“ oder ähnlich übersetzt; für die vorgenommene Spezifizierung s. den Kommentar zu Z. 60.

tet, daß er ein Unwissender genannt sein wird, und deine Selbstbeherrschung (*dʒr-jb*) wiegt seine Begabungen auf.

In einer Auseinandersetzung ist es der eigenen Würde zuträglich, wenn man sich so im Griff hat, dem intellektuell Überlegenen den gebührenden Respekt erweisen und gegebenenfalls jede Håme unterlassen zu können, wenn ihm Fehler unterlaufen, die als Mangel an Wissen ausgelegt werden. Selbstbeherrschung, Begabung und Wissen sind miteinander verschrånt und gegeneinander gesetzt. Und åhnlich in der 3. Maxime: Gibt sich der, der einem im Prinzip gewachsen ist, eine Bløe, „dann solltest du deine Befåhigung als ein Besonnener über ihn kommen lassen“ (70) – durchaus in die Auseinandersetzung eintreten und seine Fåhigkeiten unter Beweis stellen, aber eben ohne die Lust am Gewinnen, an der eigenen Überlegenheit herauszukehren, ohne Triumphgeschrei, mit der Gelassenheit des sich selbst achtenden.

Und eben diesem gilt die Warnung der 4. Maxime: Einem Unterlegenen gegenüber – und hier bleibt offen, ob nur intellektuell oder auch sozial – wird durch freudiges Eindreschen auf diesen sowohl die eigene Würde beeintråchtigt als auch die des anderen empfindlich verletzt: „Es steht schlecht um den, der den Armen im Geiste krånkt“ (81), das ist das Motto der 4. Maxime und all derjenigen, in denen die Lehre den Anstand gegenüber den Abhångigen und Unterlegenen einklagt.

Vernunftgemåe Besonnenheit und Selbstbeherrschung, Selbstachtung und Wahrung der Würde des anderen waren, wie ich angedeutet hatte, die Haltungen, die in dieser Maximengruppe angemahnt werden; sie sollen sich bewåhren gegenüber Untugenden, die hier über die Habsucht hinaus als Ehrgeiz und Leidenschaft greifbar werden. Es sind diese Haltungen und Tugenden, die in den auf die Maximen 2-4 folgenden ausgefhrt und nach den verschiedenen Richtungen hin expliziert werden – was hier Gegenstand der vorangegangenen Darstellung gewesen ist und nun als ein System von Tugenden erwiesen werden. Sie leiten Ptahhoteps „Lehre vom richtigen Handeln“ programmatisch ein; in ihr wird in gewisser Weise die Tugendlehre des Stoikers Panaitios „Über das richtige Handeln“ präfiguriert, die durch Cicero überliefert worden ist (s. § 8.2).

## 4. Das System der Tugenden

### 4.1 Das Vermögen zu Einsicht und Selbststeuerung

Ich habe nicht alle Maximen der Lehre Ptahhoteps besprochen, ich denke aber, daß sich mit genügender Sicherheit die Gruppierung und Zuordnung der früheren und der späteren Maximen ergeben hat, das Prinzip der Rahmengenbung und Entfaltung, das Ordnung erzeugt. Und es dürfte deutlich geworden sein, daß die Begründungen, die für die angeratenen Verhaltensformen gegeben worden sind, ihrerseits zu einer neuen Kategorie von Begründungen hinführen, die nicht mehr explizit genannt werden, sondern sich aus den Vereinigungsmengen der engeren Verhaltensbegründungen ergeben: Diese höhere Ebene von Gründen setzt sich aus der thematischen Kohärenz zusammen, die eben die Gründe der niedrigeren Ordnung – die Verhaltensbegründungen – zusammenhält. Und diese thematischen Kohärenzen will ich hier nunmehr zum Gegenstand machen.

Da ist zum einen das Thema der rationalen und leidenschaftslosen Haltung. Es geht darum, erstens, Situationen richtig einzuschätzen und abzuschätzen, welche Wirkung das eigene Verhalten in bestimmten Lebensverhältnissen und gegenüber bestimmten Partner oder Adressaten haben wird, und zweitens, dazu durch geeignete Selbstkontrolle imstande zu sein; dies ist in gewisser Weise das Generalthema der ganzen Lehre und ist, wo nicht explizit so doch implizit, in den einzelnen Maximen rekurrent und allgegenwärtig.

Es fordert in erster Linie natürlich den Blick für die Binnenmotivationen, die Einsicht in die eigenen Antriebe. Die eigenen Leidenschaften und emotionalen Regungen müssen gehütet werden; das gilt dem Begehren, dem sexuellen und dem nach Besitz, dem Haben-wollen, dann der Lust, über andere zu reden, und es gilt vor allem auch den noch deutlicher aggressiven Reaktionen, der Ungeduld, dem Zorn. „Gehütet werden“, denn es ist kein asketisches Ideal, das dem Lehrenden vorschwebt, sondern die gewissermaßen gesunde Mitte – seinem Begehren leben, sofern es andere nicht beschädigt oder in ihren Rechten schädigt: Sexualität im gesellschaftlich legitimierten Rahmen; Erwerb von Eigentum, aber nicht auf Kosten anderer, um die Besitzgier ohne Rücksichtnahmen zu befriedigen; mit den Leuten reden, nicht über sie, ihre Umstände wahrnehmen, aber ihre Intimsphäre wahren, diskret sein. Ziel ist, die emotionalen Amplituden niedrig zu halten und die Schwankungsbreiten im Handeln zu verringern, keinen Wankelmut zu zeigen, stetig und zuverlässig zu sein – für sich, aber vor allem auch für die anderen Berechenbarkeit zu erreichen. In anderen Zeiten und in einer anderen Welt wird diese Haltung einmal

als „Besonnenheit“ (σωφροσύνη)<sup>116</sup> den Rang einer Kardinaltugend erreichen.

Um der eigenen Binnenmotivationen zu steuern, bedarf es aber nicht nur des Vermögens zur Einsicht, die intellektuelle Befähigung also, Umstände und Triebkräfte richtig einzuschätzen und die Erfolgsmöglichkeiten eigenen Handelns abzuschätzen – *jaqir* (*jqr*) zu sein –, sondern auch der Maßstäbe, also des Wissens darüber, was richtig und was falsch ist. Man hat ein prinzipielles Wissen davon in Gestalt der Richtigkeitsordnung (*Ma'at*), aber es muß eine Art empirischen Wissens im Umgang mit ihr hinzukommen. Dieses Wissen muß man erwerben, und neben Einsicht erfordert sein Erwerb Anstrengung und eine intellektuelle Variante der Begierde, nämlich Wißbegierde – „Fühl Dich nicht erhaben (*ʿj-jb*) wegen Deiner Kenntnisse (*rh=k*), sondern berate dich mit dem Unwissenden (*hm*) wie mit dem Wissenden (*rh*): Die Grenze der Kunst ist nicht erreicht und da ist kein Künstler, dessen Meisterschaft (*ʿj-h.w=f*) vollendet ist“ (52-56) hatte die 1. Maxime formuliert. Das Vermögen zur Einsicht, die Kenntnis der Richtigkeitsordnung und der Erwerb von Wissen über die Maßstäbe von richtig und falsch ist die Grundlage des richtigen Verhaltens, und es ist der Anspruch Ptahhoteps, einen Anteil an diesem Wissen lehren zu können, nämlich „... Unterweisung der Unwissenden in Wissen“ (47) zu bieten.

Dem erwünschten und gelehrten vernünftigen Verhalten nähern sich die Maximen seiner Lehre aus unterschiedlichen Richtungen. Sie legen es allen Mitgliedern der Gesellschaft nahe, den gesellschaftlich Starken mahnen sie jedoch, es insbesondere gegenüber Untergebenen und Abhängigen zu beherzigen, diesen bedeuten sie, daß es die Vernunft im Umgang mit den Großen gebietet, sich ihrer möglichen Unberechenbarkeit bewußt zu sein – und vermittelt deren Unerwünschtheit mithin wiederum indirekt auch den Großen. Die Großen abzumahnern und den Kleinen zur Vorsicht zu raten, das wird durch Rückenstärkung der Kleinen ergänzt, indem den Großen unbeherrschtes Verhalten ihnen gegenüber als schlechtes Benehmen angelastet wird.

Die Vernunft gebietet jedoch nicht nur Selbstbeherrschung, sondern auch Selbstbescheidung. Karriere, Erfolg und Wohlhabenheit enthalten einen hohen Anteil an Glück und Gottes Segen, es besteht kein Grund, sich auf sie etwas einzubilden und Übermut oder Überheblichkeit an den Tag zu legen – der heute noch erfolgreiche kann morgen alles verloren haben. Es macht den Vernünftigen aus, dies im Bewußtsein zu halten und gegebenenfalls mit Gleichmut hinzunehmen, daß der Erfolg zerrinnt wie er gewonnen war.

<sup>116</sup> Bei Platon (*Politeia* 430d) ist sie eine Form der Ordnung der Seele, die zur Mäßigung bestimmter Lüste und Begierden führt, eine Bereitschaft, das Schlechtere in der Seele dem Besseren unterzuordnen; vgl. etwa O. Gigon, *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons „Staat“*, Band 1: Buch 1-4, Zürich/München 1976, S. 479ff.

Somit: Gut ist, wer Herr seiner selbst ist, bei wem sich Einsicht in die Gegebenheiten mit vernunftgesteuertem Handeln paart; böse aber, wer von seinen Begierden und Regungen beherrscht wird. Die Herrschaft der Vernunft schafft Ordnung im Inneren des Menschen und in seiner Außenwelt und erlaubt somit, jenes richtige Leben zu führen, das seine Belohnung in sich trägt, weil es auf das Ziel ausgerichtet ist, Gutes zu tun: „sinne für Dich auf jede Form des Wohlhandelns (*zp mnḥ*), bis dein Trachten (*shr=k*) ohne Fehl ist“ (5. Maxime, 86-87).

## 4.2 Die Konstituenten der Selbstachtung

Vernunft war also sowohl die grundsätzliche Fähigkeit, die Dinge richtig zu sehen und zu erkennen, was getan werden sollte, als auch die Bedingung der Selbstbeherrschung, die erlaubt zu tun, was getan werden sollte<sup>117</sup>. Die Anwendung der Vernunft hatte aber in der Lehre Ptahhoteps auch ihre spezifische Seite, nämlich den vernunftgemäßen Umgang mit sich und den Menschen im Rahmen der ägyptischen Gesellschaftsstruktur. Es ist dies ihr zweiter großer Begründungszusammenhang, oder vielmehr der Begründungszusammenhang, der auf der Ebene der Textaussagen und der Maximegegenstände in den Vordergrund tritt: die Bewegung im sozialen Raum, die Reflexion über den eigenen Ort darin, die Verpflichtungen gegenüber den Gleich- und den Höhergestellten, den Untergebenen und Abhängigen, den nächsten Angehörigen und den Freunden. Es gilt, kurzum, den Tugenden, die „das Band der menschlichen Gemeinschaft festhalten“<sup>118</sup>: der Gerechtigkeit, dem Schutz von Würde und personaler Integrität, der Freundschaft oder der Höflichkeit. Man kann diese Begründungszusammenhänge auf drei Gruppen verteilen, die sich gegenseitig stützen und wechselseitig ineinander verwoben sind, und zwar (1) diejenigen, die Achtung vor den anderen fordern und verhindern sollen, deren Rechte zu verletzen, (2) diejenigen, die der Ehre und der Wahrung der eigenen Würde gelten, also die Merkmale betreffen, „aufgrund derer wir nach unserem Selbstverständnis die Achtung der Menschen in unserer Umgebung verdienen (oder nicht verdienen)“<sup>119</sup>, und (3), diejenigen, die darauf gerichtet sind, ein sinnhaftes Leben zu ermöglichen.

Die Achtung der anderen, das Ansehen, das man selbst genießt oder erwirbt, ist von mir schon anfänglich daraufhin betrachtet worden, ob und inwieweit es unter den Nützlichkeitsvorbehalt fällt, unter den die Lehre Ptahhoteps grundsätzlich gestellt worden ist (§ 2.1.2). Ansehen, guter Ruf und Ehre – die auch Ehren bringen mag – können sicherlich nützlich sein für die Personen, die über sie verfügen, aber es ist natürlich auch von einiger Wichtigkeit

<sup>117</sup> Taylor, Quellen des Selbst, S. 216

<sup>118</sup> Cicero, De officiis I 17

<sup>119</sup> Taylor, Quellen des Selbst, S. 35f.



zu erfahren, welche Eigenschaften und Handlungsweisen einerseits den Menschen das Gefühl vermittelt haben, daß man sie respektieren sollte, und welche Eigenschaften und Handlungsweisen andererseits als geeignet angesehen werden, öffentlichen Respekt zu erwerben – „eine wahre Person ist die Person von der Art desjenigen, mit dem man zufrieden ist“ (344). Das Gefühl vermittelt haben, daß man sie respektieren sollte: Es geht somit um die Wahrnehmung der eigenen Befindlichkeiten und um die Vorstellung, die man von sich als Person hat und wie man meint, sein zu sollen, um die Achtung der anderen zu verdienen<sup>120</sup>.

Neben der Vernunft, die zum richtigen Verhalten anleitet, ist es zunächst einmal der Wille – die Fähigkeit, „seinem Sinn zu folgen“ – über den man verfügen muß, um das Richtige auch zu tun: „Dinge werden, wenn dem Sinn gefolgt wird, keine Vollendung ist jedoch für die Dinge, sollte es denn hintangestellt worden sein.“ (11. Maxime, 192-193). Bevor einen die anderen respektieren können, muß man sich selbst Respekt erweisen, indem man sich Ernst nimmt und willens ist, die eigenen Richtlinien anzuerkennen und ihnen zu folgen – willens ist, auch um sich selbst Sorge zu tragen: „die Selbstachtung (ist) vielleicht das wichtigste Grundgut“ in einer Theorie des Guten als des Vernünftigen<sup>121</sup>.

Und Vernunft und Wille sind, so könnte man weiter sagen, Grundvoraussetzungen für den Respekt und die Zuneigung der anderen: Man soll sich um sie sorgen und ihnen wohl tun, sie müssen einem aber auch trauen und vertrauen können. Jemandem vertrauen heißt, sich auf ihn zu verlassen; sicher zu sein, sich ihm anvertrauen zu können, ohne Schaden fürchten zu müssen; mit ihm rechnen zu können bei Not und Notwendigkeit; darauf zu bauen, daß jemand tut was er kann, im persönlichen Umfeld, aber auch im Amt (etwa als jemand, der Bittsteller, Petitionen empfängt). Vertrauenswürdigkeit beruht somit auf Berechenbarkeit, auf Zuverlässigkeit und Stetigkeit, und diese auf

<sup>120</sup> Zu einer Moraltheorie, die auf dem Ansehen aufgebaut wird, s. Hume, Prinzipien der Moral, speziell S. 92: „Zu diesem Zweck [der Suche nach dem Ursprung der Moral] werden wir versuchen, einer sehr einfachen Methode zu folgen: Wir werden den Komplex charakterlicher Eigenschaften analysieren, der das ausmacht, was wir gemeinhin *persönliches Ansehen* nennen; wir werden jede Eigenschaft in Betracht ziehen, die einen Menschen zu einem Gegenstand der Achtung und der Zuneigung oder zu dem des Hasses und der Verachtung macht; ...“; ähnlich heute die soziologische Moralkonzeption Niklas Luhmanns: „Alle Moral bezieht sich letztlich auf die Frage, ob und unter welchen Bedingungen Menschen einander achten bzw. mißachten“ (Luhmann, Soziale Systeme, S. 318; ausführlich dazu ders., „Soziologie der Moral“, in: N. Luhmann/S.H. Pfürtnner (Hrsg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt/Main, S. 8-117).

<sup>121</sup> Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, S. 479; dort heißt es weiter: „Man kann die Selbstachtung so definieren, daß sie zwei Seiten hat. Einmal gehört zu ihr ... das Selbstwertgefühl, die sichere Überzeugung, daß die eigene Vorstellung vom Guten, der eigene Lebensplan, wert ist, verwirklicht zu werden. Zweitens gehört zur Selbstachtung ein Vertrauen in die eigene Fähigkeit, seine Absichten, soweit es einem eben möglich ist, auszuführen“; s. auch aaO., S. 83; 112; 434.

dem vernunftgemäßen Umgang mit den eigenen Trieben und Antrieben, dem guten Willen und der Akzeptanz von Regeln und Verpflichtungen – wobei zunächst noch nicht einmal gefragt werden muß, ob sie fremdbestimmt oder selbst auferlegt sind.

Die Achtung der anderen läßt sich am deutlichsten in ihrer gesteigerten Form erkennen, nämlich geliebt und geehrt zu sein; emotionale Zuwendung, die Freundschaft und die Zuneigung oder auch Liebe der näheren Umgebung ist schon für sich selbst eine existentielle Notwendigkeit für den Menschen – denn tritt „Verachtung für ihn an die Stelle der Zuneigung ...“, ist der Geist blank, verwahrlost sein Körper“ (14. Maxime, 244-245). Man wird insbesondere geliebt und geehrt, wenn man sich um seine Umgebung kümmert und materielle Not abhält oder abwendet, durch hinreichende Versorgung und großzügige Unterstützung, durch Wohltaten und achtsame Hilfsbereitschaft. Dies Handeln ist aber natürlich nur dann möglich, wenn man über die Mittel dazu verfügt; wie der Erwerb von Vermögen schon aus der Betätigung von bestimmten Tugenden folgte, verpflichtet erworbenes Vermögen wiederum zu tugendförmigem Verhalten gegenüber seinem Umfeld. Selbstsucht und Habgier aber zerstören die Bindungen und ruinieren Ehre und guten Ruf.

Sorge tragen zu können, also wohlzuhandeln nach außen und über die innere Befindlichkeit dafür – den Willen dazu, Beherrschtheit und vertrauenerweckende Verlässlichkeit – zu verfügen, setzt gelegentlich jedoch noch andere Möglichkeiten und Fähigkeiten voraus als die, materielle Mittel dafür einsetzen zu können. Neben Zuneigung und Vertrauen muß das Zutrauen treten, Einfluß auszuüben und etwas durchzusetzen. Dazu gehört, daß jemand Macht hat oder Ansehen auch bei den Machtausübenden genießt; daß er die Mechanismen beherrscht, die der Durchsetzung von Interessen dienen, daß er sein Wort machen kann oder besser: über Eloquenz nach allen Regeln der Kunst verfügt (24. Maxime). Redefertigkeit und Wissen – was auch heißt: das gesellschaftliche Wissen, das die Lehre vermittelt – sind die wichtigsten Ingredienzien dieser Seite des Ansehens; die Fähigkeit zur Argumentation und die Eleganz des Argumentationsstils schafft jene Autorität, die zum Ziel führt und zugleich die Voraussetzung schafft für die Vorbildlichkeit, die der König einleitend fordert (Z. 39), und für die Bewunderung, die diese bei den Zeitgenossen und der Nachwelt einbringt:

Führt man alle Worte mit sich, kann man in Ewigkeit nicht dahinschwinden in diesem Land<sup>122</sup>; weil sie (die Worte) das Auszusagende gut (*nfr*) formuliert haben, sprechen die Kronräte/Würdenträger danach. Es bedeutet, jemanden zu unterweisen im Reden für das Nachher: Daß er es vernimmt, ist, ein Sachkundiger zu werden, der vernommen wird, vollkommen (*nfr*) im Reden für das Nachher – es ist derjenige, der es vernehmen wird (512-519).

<sup>122</sup> L<sub>1</sub> hat: „wirst du [dau]ern auf Erden für alle Zeiten (*nhh*)“

Ein Hinhörender, dem dies gesagt worden ist, wird wohlhandelnd sein (*mnh=f*) schon im Leib, ein Gesegneter bei seinem Vater. Es ist die Erinnerung an ihn im Mund der Lebenden, derer, die auf Erden sind, und derer, die sein werden (560-563).

Eine vorbildliche Person vereint in sich all das, was nach dem Selbstverständnis, das die Lehre setzt, die Achtung der Menschen in ihrer Umgebung gewinnt; sie spiegelt somit die Vorstellung, die man davon hat, wie man selbst sein möchte, die Vorstellung von der eigenen Würde, davon, was es ausmacht, sich selbst achten zu können. Diese Vorstellungen bilden die Begründungszusammenhänge für eine Vielzahl von Verhaltensbegründungen, und sie gewinnen Gestalt in einer kleinen Gruppe von Eigenschaften: Man sollte über Vernunft verfügen, die (1) als wahrnehmende Vernunft zu richtiger Realitätserfassung führt, (2) als selbstreflexive zu Selbst-Bewußtsein, (3) als kontrollierende zu Besonnenheit, und (4) als instrumentelle zu Erfolgsfähigkeit (*jaqir*-Fähigkeit), zu Beredsamkeit, Einfluß oder Vermögen. Hinzu tritt die Sozialfähigkeit, der „Takt des Herzens“ (Z. 636) – die Fähigkeit, am Nächsten Anteil zu nehmen. Und endlich die Willenskraft, dem als richtig Erkannten zu folgen: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“, mit diesem Satz wird Kant seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ einleiten<sup>123</sup>.

Aus den genannten Eigenschaften folgen eine Reihe mehr oder minder sekundärer Tugenden: einsichtig und belehrbar zu sein, seine Würde durch Beherrschtheit zu wahren; bescheiden zu sein und zu bleiben, sich nicht über andere erheben – Selbstbescheidung üben, insbesondere angesichts der Hinfälligkeit der Glücksgüter; zu wissen, daß andere Menschen einen brauchen und man sie; ihnen achtungsvoll entgegenzutreten, loyal, höflich und nachsichtig zu sein; zu vertrauen und Vertrauen zu verdienen, im Sinne von Diskretion und Zuverlässigkeit, aber auch allgemeiner: an das Gute in sich und den anderen glauben; Freundschaften gewinnen und erhalten zu können, „als Herr, Bruder oder Freund“ (279), lebensfähig und lebenswürdig zu sein.

Dies ist die eine Seite: man kann aus der Lehre eine Reihe von thematischen Kohärenzen, von Begründungszusammenhängen in Form von Tugenden herausdestillieren, die für alle Angesprochenen gilt, ob mächtig oder abhängig, ob reich oder nicht. Die andere Seite ist, daß sie häufig davon ausgeht – oder es auch im Sinne der Situationsbeschreibung explizit setzt –, daß man auch über die Mittel für die Betätigung bestimmter sozialer Tugenden verfügt, seien es materielle Mittel oder die von Amt und Einfluß. Fürsorglichkeit und Hilfsbereitschaft haben neben der emotionalen meist auch eine materielle Komponente, Wohltun eine Komponente von Wohltätigkeit; Nachsicht setzt die Macht dazu voraus. Die Tugenden der Großzügigkeit und Freigebigkeit –

<sup>123</sup> Kant, Grundlegung, S. 28.

wenngleich nicht ihr Gegenbegriff: Habgier – sind eine Prerogative der Wohlhabenden und Mächtigen.

### 4.3 Die Würde der anderen

Die Tugenden nun, die jemand hat, erweisen sich in ihrer Betätigung. Gut zu sein ist eine Handlungsanweisung, Gutes zu tun. Die Ziele dieser Art Handlungsanweisung sind erstens, die anderen zu achten und zu lieben, und daher zweitens, ihr Gedeihen zu unterstützen und zu fördern. Die Achtung vor den anderen – die natürlich das Spiegelbild der Achtung ist, die man selbst zu verdienen meint – hat eine grundsätzliche Ausdrucksform, die für alle gilt, nämlich den Anspruch auf Diskretion und auf Ehrenschatz für den guten Namen: „Dein Ruf ist wohl angesehen ( $rn=k\ nfr$ ), ohne daß du beredet wirst“ (240). Man hat ein Recht darauf, vor Klatsch und Verleumdung bewahrt zu bleiben (23. Maxime). Die Achtung vor den anderen hat aber generell eher eine nach hierarchischer Positionierung unterschiedene Erscheinungsweise, je nach dem, ob sie von unten nach oben oder von oben nach unten gewährt wird. Für die Glieder einer Machtstruktur ist es schon ein Gebot der Vernunft, den Vorgesetzten zu respektieren, ihm gegenüber loyal zu sein und seiner „inneren Tiefe“, der Möglichkeit von irrationalen Regungen, gewahr zu bleiben<sup>124</sup>. Sie sollen ihm aber auch über den Druck der existentiellen Abhängigkeiten hinaus als Person Respekt erweisen, sei es aus Selbstachtung – „um deines Hausstandes Leben und deiner Würde willen, die du liebst“ (27. Maxime, 408-409) –, zu der auch gehört, nicht Kapital zu schlagen aus dem, was man von ihnen erfahren hat (8. Maxime); sei es gerade wegen möglicher Schwächen, die Vertrauensschutz gebieten; sei es um seiner respektablen Qualitäten willen – weil er sich aus niedrigen sozialen Verhältnissen emporgearbeitet hat; weil er besonders mit Tugenden ausgestattet ist, Respekt einflößt „durch Wissen und Gelassenheit des Sprechens“ (25. Maxime, 371).

Ungleich größeres Gewicht zuzumessen ist jedoch der eingeforderten Achtung vor den hierarchisch tiefer Positionierten und den sozial Schwachen, was insbesondere Akzeptanz ihres eigenen Willens und Achtung vor ihren Rechten bedeutet – die schon einmal von der Lehre explizit eingeklagt werden können (15. Maxime). Leitfunktion hat hier das, was Höflichkeit der Mächtigen (17. Maxime) genannt werden konnte: die Wirkungen eigenen Verhaltens vorausbedenken und die Untergebenen nicht in Schrecken versetzen (25. Ma-

<sup>124</sup> Oder auch so: „Wer Eigentum und/oder Macht besitzt, kann sich Konflikte leisten. Er kann Zumutungen ablehnen und andere im Konfliktfalle in aussichtslose Lagen bringen. ... Nur so war das Modell aller Herrschaften, die Hausherrschaft, praktikierbar. Bis in die Sprache hinein steuert dieser Konfliktkontrolleffekt die Kommunikation; und bis in die Moral hinein, denn wenn man jemandem ständig Achtung erweisen muß, glaubt man's dann schließlich selbst. Der Herr hat „Qualität““ (Luhmann, Soziale Systeme, S. 542).

xime), den Kleinen schon in der Haltung zu ihnen Wohlwollen signalisieren (17. Maxime), den Wert der Zuarbeit anerkennen (25. Maxime) oder gar Formen der Widersetzlichkeit Nachsicht entgegenbringen (Z. 447), sofern sie nicht allzu „bloßstellend“ sind (31. Maxime). Und indem man sich grundsätzlich nicht erhebt über sie – gegenüber niemandem –, sich nicht besser dünkt als andere, soll man sich ihnen gewissermaßen gleich machen: die gesellschaftlich bedingte Ungleichheit soll im persönlichen wie im offiziellen Umgang miteinander klein gehalten, minimiert werden.

Anzumerken ist hier zudem das Folgende<sup>125</sup>: Die Präsenz der sozialen Unterschiede ist zwar unübersehbar, im Sinne von oben und unten, groß und klein (*wr* „der Große“, „groß sein“, <sup>c3</sup> „groß sein/werden“, *ktt* „der Kleine“, *nds* „gering sein“, *hwrw* „der gemeine Mann“, *hzj* „niedrig sein“)<sup>126</sup>, aber in keinem Fall sind die Verhaltensratschläge auf Distinktionsgewinne ausgelegt, darauf, Standesbewußtsein zu fördern. Wohl ist der Stand, in den man hineingeboren ist, etwas, das einen lebenslang prägt – „wenn Du in der Audienzhalle bist, steh und sitz entsprechend deinem Wandel, der dir anbefohlen war am ersten Tag“ (13. Maxime, 220-222), aber die Lehre ist eher bestrebt, den Wirkungen eines falsch verstandenen Standesbewußtseins entgegenzuwirken, denn ebenso wie in der Lehre die sozialen Unterschiede ganz selbstverständlich präsent sind, ist es auch die sie überwindende soziale Mobilität (10. und 30. Maxime). Und ein „Mann von Stand“ (*zʹ zj*) scheint hier eher eine gesellschaftlich und seinem Verhalten nach wohlgeformte Person wiederzugeben als eine soziale Zuordnung – „die Wesensart des Mannes von Stand (*zʹ zj*) ist für ihn segensreich“ (493) –, abgesehen davon, daß es einer auf diese Weise ausgezeichneten Person eher Verpflichtungen als Rechte zu bringen scheint (28. Maxime; 35. Maxime)<sup>127</sup>.

Ein wesentlicher Aspekt der Achtung vor den anderen – heißt vorrangig: der Nahestehenden und Abhängigen – war nun auch die Sorge um sie, das Bestreben, sich um sie zu kümmern und ihnen gegebenenfalls zu helfen. Das ist einerseits wohl ein Gebot der Mitmenschlichkeit, das auch aus der Einsicht gespeist wird, aufeinander angewiesen zu sein, aber Einfühlungsvermögen voraussetzt in die Befindlichkeit der anderen und ihre Lebensumstände. Andererseits sind ihre Komponenten Wohltätigkeit und Freigebigkeit auch wiederum Ausdruck eines sozialen Gefalles zwischen den Gebenden und den Nehmenden, auch dann, wenn es nicht den Gestus des ostentativ Gutes Tuenden annimmt, sondern, wie hier, aus Einsicht in die Notwendigkeit und die Verpflichtung gegenüber anderen erfolgt – „vertikaler Solidarität“ entspringt. Wobei es die Möglichkeit gibt, die Würde auch der mehr oder weniger demü-

<sup>125</sup> Vgl. Vernus, *Le discours politique*.

<sup>126</sup> Zu den Gegensatzpaaren (speziell bezüglich *nds*) und zur Frage sozialer Strukturierung Franke, *Kleiner Mann*, S. 44, und passim; zu *hwrw* vgl. aaO., S. 46.

<sup>127</sup> Vgl. S. 57; 59; s. aber Fischer-Elfert, *Lehre eines Mannes*, S. 299ff.

tig Nehmenden zu wahren: Im Sinne einer wohlverstandenen Ökonomie der Tugenden können Gegengaben die Gestalt von Loyalität, Vertrauen oder aber gar von Zuneigung und Liebe annehmen.

Solche Formen des Austausches und der Reziprozität können dann aber auch die gesellschaftlichen Strukturen in Grenzen zum Verschwinden bringen und sind jedenfalls diejenigen, die Wohltun, Hilfsbereitschaft und Freigebigkeit auch unter Gleichgestellten möglich machen. Oder anders: Es ist Freundschaft, die eine Art von Abhängigkeit der Menschen untereinander konstituiert, die nicht die der sozialen Schichtung ist, sondern eine selbstauferlegte – eine Abhängigkeit somit, die die Achtung vor dem anderen auf ihre reinste Form bringen kann, und dann der größten Anstrengungen wert ist (33. Maxime). Bringen kann, denn natürlich sind auch diejenigen Freundschaften als solche einzuschätzen, die am Ende um ihrer Nützlichkeit oder des Lustgewinnes willen geschlossen worden sind. Hier ordnen sich wohl in einiger Hinsicht auch die Beziehungen zu Frauen ein – mit den Erwägungen versehen, für die die 21. Maxime Anlaß gegeben hat (S. 52): Man soll schon auch seine „Frau mit Leidenschaft lieben (*mrf*)“ (326). Und so ist es auch die Liebe, erwählende Liebe, die Menschenbeziehungen herstellt, wenn man ihrer würdig ist:

Setzt aber die Gesinnung (*jb*) dessen, der auf seinen Leib hört, Verachtung für ihn an die Stelle der Liebe zu ihm (*mrw.t=f*), ist der Geist (*jb=f*) blank (14. Maxime, 243-245);

Wenn dir die Handreichung für ihn obliegt, um deines Hausstandes Leben und deiner Würde (*s<sup>ch</sup>=k*) willen, die du liebst (*mrr=k*), so ist auch er einer, der darob lebt; [...] und es bedeutet, daß schließlich die Liebe zu dir (*mrw.t=k*) im Leibe derjenigen fort dauert, die dich lieben (*mrr.w*). (27. Maxime, 408-413).

In der Form der Achtung vor den anderen wird, so könnte man abschließend sagen, die Formung der Selbstachtung abgebildet – die anderen sind Personen mit Eigenrechten, eigenem Willen und innerer Komplexität. Der Umgang mit ihnen ist das Betätigungsfeld der sozialen Tugenden, man fördert die Gemeinschaft mit ihnen durch angemessen respektvolles Verhalten – auch indem man keine Überheblichkeit und gegebenenfalls Versöhnlichkeit zeigt – und die Bereitschaft zur Wohltätigkeit. Die Quintessenz der Verhaltensratschläge ist, Achtung zum Ausdruck zu bringen, indem man den Nächsten liebt und seinen Mitmenschen gegenüber grundsätzlich Loyalität zeigt. Das soll den gesellschaftlichen Umständen entsprechen – man gibt den Vorgesetzten, den Abhängigen wie den Nächsten auf je unterschiedliche Weise das ihre –, aber die Grundfärbung ist dennoch deutlich: bei aller Hinnahme sozialer Ungleichheit und ungleicher Machtverteilung ist die Lehre darauf aus, im Verhalten der Menschen untereinander eine Form personaler Gleichheit zu etablieren.

## 4.4 Gerechtigkeit

### 4.4.1 Das gerechte Tun

Die Betätigung der sozialen Tugenden im Umgang mit den anderen, die Sorge um diejenigen, die man akzeptiert als Personen wie man selbst, gleich versehen mit Vernunft, Willen und innerer Komplexität, schließt ein, daß man sie nicht ungerecht behandelt und zu verhindern sucht, daß ihnen Unrecht geschieht. Recht zu tun und Unrecht zu vermeiden oder zu verhindern setzt Einfühlung voraus und die Bereitschaft, die Umstände zu berücksichtigen, das Vermögen, auf Umstände und Gegebenheiten einzuwirken, und eben den Willen, eine Form von Gleichheit prinzipiell durchzusetzen, nämlich alle gleichermaßen nach Anspruch und Verdienst zu behandeln – es fehlt dem Habgierigen der 5. Maxime gewissermaßen die Berechtigung für sein Tun, er kann nur sagen „Ich will einbringen um meiner selbst willen“ und kann nicht sagen: „Ich werde einbringen nach meinem Verdienst“ (95-96). Anspruch und Verdienst ungeachtet von Stellung und Stand auszubalancieren ist „politische Gerechtigkeit“<sup>128</sup> (τὸ πολιτικὸν δίκαιον). Die Funktion des Machtausübenden ist, so könnte man Aristoteles abwandeln, „Wächter des Rechtes, der Gerechtigkeit zu sein, und wenn der Gerechtigkeit, dann der Gleichheit“<sup>129</sup>. Im Bemühen, das Verhältnis von Anspruch und Verdienst im Gleichgewicht zu halten<sup>130</sup>, läßt die Lehre im Ansatz eben die beiden Grundformen gerechten Tuns erkennen, die im aristotelischen Sinne als Verteilungsgerechtigkeit und Regelungsgerechtigkeit bezeichnet werden können<sup>131</sup>.

Da sind ganz konkret die distributiven Aufgaben der Administration, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen und Wachsamkeit verlangen, insbesondere auch moralische. Das gilt natürlich grundsätzlich, ganz gewiß jedenfalls aber für eine Wirtschaftsform wie die ägyptische, die als redistributive klassifiziert wird. So ist natürlich schon Unrecht, aus der Aufgabe, Güter zu verteilen, eigenen Vorteil zu ziehen – „Sei nicht raffgierigen Sinns bei der Austeilung, und sei nicht begehrllich, besonders nicht bei deinen Obliegenheiten, deinen Amtspflichten“ (316-317), warnt die 20. Maxime<sup>132</sup>. Dafür, den

<sup>128</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1134a 25 ff (V 6,4).

<sup>129</sup> AaO., 1134b 1-2 (V 6,5-6)

<sup>130</sup> „Stratifizierte Gesellschaften manipulieren dieses Verhältnis bereits, sie schließen aus den Ansprüchen höherer Schichten auf deren Verdienst, und es wird schon ein Verdienst darin gesehen, in der höheren Schicht ein entsprechend gutes (edles) Leben zu führen“ (Luhmann, Soziale Systeme, S. 365)

<sup>131</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1130b 30-1131a 9 (V 2,12ff); s. für die *iustitia distributiva* und die *iustitia directiva* bzw. *commutativa* auch Assmann, Ma'at, S. 227 mit Anm. 64, der sagt, daß „der ägyptische Ma'atbegriff ... vom distributiven Aspekt der Gerechtigkeit geprägt“ sei.

<sup>132</sup> In Sinne von offizieller Distribution auch Parkinson, Tale of Sinuhe, S. 256 mit Anm. 28. Wenn man in Z. 316 mehr an „Erbteilung“ denkt, was nach dem weiteren Kontext

Leuten ihr Recht zuzugestehen bei der Verteilung von Gütern, steht die 34. Maxime (s. S. 56); amtliche Fürsorge und vor allem Wohlgesonnenheit über das Vorgeschiedene hinaus sind die Garanten einer im wahren Sinne gerechten Zuteilung, und diese ist eine der Voraussetzungen öffentlicher Zufriedenheit (§ 3.2.5; 3.2.7). Daß dies nach Verdienst und ohne Ansehen von Stand und Macht zu geschehen hat, dafür setzt sich die 28. Maxime ein, die Unparteilichkeit auch gegenüber dem Dienstadel einfordert (§ 3.2.6) – was gewiß keine Selbstverständlichkeit ist: „Alle stimmen darin überein, daß Gerechtigkeit bei den Verteilungen auf einer bestimmten Angemessenheit gründen muß, obwohl nicht alle dieselbe Angemessenheit meinen: Demokraten erheben freie Geburt zum Kriterium, Oligarchen Reichtum oder auch hohe Geburt, Aristokraten Mannesehre (ἀρετή)“, so sagt Aristoteles<sup>133</sup>.

Dann die ausgleichende und regelnde, die korrektive Gerechtigkeit, die den Beziehungen von Mensch zu Mensch gilt, den Fragen des Eigentums etwa oder auch kriminellen Handelns. Was hier ins Auge fällt, ist die völlige Abwesenheit des Vergeltungsgedankens<sup>134</sup>. Nirgendwo wird in der Lehre der Gedanken verfolgt, das Gleiche mit Gleichem vergolten werden soll. Das Unrecht tun, von dem sie spricht, ist in erster Linie „dem Selbst ein Greuel“ (s. ausführlich § 6.3.1) oder bringt Verlust an Ansehen, das rechte Tun aber führt zu Ansehen bei den anderen und zu eigener Zufriedenheit. Diese Grundform der Gerechtigkeit ist vielmehr ganz im aristotelischen Sinn um die Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig bemüht, die „Mitte zwischen Gewinn und Verlust“<sup>135</sup>. Es ist die Tugend des Augenmaßes bei der Einschätzung von Personen und Sachlagen sowie der Herstellung und Wiederherstellung des Gleichgewichts (§ 3.2.6). Eigentum wird – neben seinem emanzipatorischen Gehalt (§ 3.2.3) – vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Verpflichtung zu Freigebigkeit und Fürsorge gesehen, also gewissermaßen im Sinne eines Ausgleich im Besitzgefälle zwischen den Menschen; dann als ein Gut, das vor dem Mißbrauch der Amtsmacht (31. Maxime) geschützt werden muß – einer Variante der Habgier.

---

nicht auszuschließen ist (s. etwa Burkard, Ptahhotep, S. 208; Fischer-Elfert, Lehre eines Mannes, S. 229; 319), muß auch an eine schiedsrichterliche Rolle des Angesprochenen gedacht werden; die Maxime hebt allerdings zweimal mit „sei nicht habgierig“ an, zunächst, Z. 316 in offizieller Funktion, dann, in Z. 318, möglicherweise bezogen auf das privatre Umfeld.

<sup>133</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1131a 25-29 (V 3,7ff).

<sup>134</sup> Das ist vor allem insofern zu betonen, als dies der Zusammenhang ist, in dem Dihle Ptahhoteps Lehre anführt (Dihle, Die Goldene Regel; dort Kapitel III mit der Behandlung der Vergeltung im Recht und in der Vulgärethik, aaO., S. 34).

<sup>135</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1132 a 19-20 (V 4,6): „So ist das Gerechte als ein Regulierendes nichts anderes als die Mitte zwischen Gewinn und Verlust“ (Übs. Dirlmeier, S. 112) – wobei die symbolische und praktische Bedeutung von Gewinn und Verlust in diesem Zusammenhang davor ausführlich dargelegt werden.



Das Recht – die Regelung des Zusammenlebens, die durch Gesetze, geschriebene oder gewohnheitsrechtliche, festgelegt und durch legitime Gewalt durchgesetzt werden kann – ist nicht Gegenstand der Lehre. Das „Gesetz“ (im Neuen Reich dann auch: „das Gesetz Pharaos“) wird dreimal<sup>136</sup> erwähnt, einmal dergestalt, daß, wer die Gesetze nicht achtet, der Strafe anheimfällt (5. Maxime), dann für die von ihnen Erwählten ein Gesetz der Götter (10. Maxime), schließlich ein Hinweis darauf, daß Raub vom Gesetz geahndet wird (23. Maxime, Z. 356-357) – was nicht gerade überraschend ist. Ohne daß ein Gesetz angeführt ist, wird gelegentlich die 18. Maxime so gelesen, daß Ehebruch als Kapitalverbrechen angesehen worden wäre. Gewalt und Eigentumsdelikte, die Bewahrung von Leib und Leben kommen nicht vor. Kapitalverbrechen und ihre Ahndung, Ausübung von (legitimer) Gewalt sind Gegenstand der Königslehren.

Aber Ptahhoteps Nichtbeachtung des positiven Rechts braucht auch nicht Wunder zu nehmen. Morallehren setzen auf einer Ebene oberhalb des Rechtes an – sie sind keine Durchführungsbestimmungen für Verhaltensregeln, sondern sie versuchen, den Menschen vor aller Handlung Handlungsorientierung zu geben<sup>137</sup>. Das eine ist äußere Gesetzgebung, das andere der Versuch einer inneren Gesetzgebung – und der Versuch, darauf hinzuwirken, eine „gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung“<sup>138</sup> zum Tragen zu bringen.

#### 4.4.2 Das Seinige und Gehörige

Will man versuchen zu erkennen, wie eine gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung beschaffen sein mag, die von den Aufforderungen der Lehre gewissermaßen inhaltlich gefüllt wird, so ist die erste Frage die nach dem gemeinsamen Ziel der Aufforderungen – was wird angestrebt; wohin führt, was man tun soll? Die allgemeinste Antwort auf diese Frage hat zwei Komponenten. Die erste ist, so zu handeln, daß das eigene Leben zum Guten und Richtigen hin geführt wird – „wenn du auf das hörst, was ich dir gesagt habe, wird all dein Trachten, deine gesamte Lebensführung<sup>139</sup> vorankommen“ (507-508): Die Betätigung der Charaktertugenden – wie man aristotelisch das nennen kann, was die eigene Würde ausmacht – ermöglicht, mit sich selbst im Reinen zu sein, weil man Herr seiner selbst ist, und gelassen hinzunehmen, was das Leben bringt: „Der Menschen Planen ist niemals erfolgreich gewesen; was wirklich wurde, ist Bestimmung Gottes. So plan du zu leben im Inneren der

<sup>136</sup> Ein viertes Mal in der 37. Maxime, Z. 501, aber in vergleichsweise unverständlichem Zusammenhang.

<sup>137</sup> Bei Kant, Die Metaphysik der Sitten, hört sich das so an: „Die Ethik gibt nicht Gesetze für die Handlungen (denn das tut das Ius), sondern nur für die Maximen der Handlungen“ (Überschrift des Abschnitts VI).

<sup>138</sup> Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, S. 21.

<sup>139</sup> Ägyptisch *shr=k nb*, s. zu *shr* S. 29 und den Kommentar zu Zeile 85.

Zufriedenheit, damit von selbst kommt, was jene geben mögen“ (115-118). Entscheidend daran aber ist, und dies ist die zweite Komponente, daß eine nüchterne und vernünftige Lebensausrichtung des Einzelnen zum Guten hin die entsprechende Wirkung auf die Gesellschaft ausübt: makellose Lebensführung bei dem, der „das Trachten, die Lebensführung der Vielen bestimmt“, ist Garant institutionell richtigen Handelns, sagt die 5. Maxime (Z. 85-86).

Diese Antwort auf die Frage nach dem gemeinsamen Ziel der Aufforderungen konkretisiert sich nun im Prinzip darin, in allen Lebenssituationen das Seine zu tun. Im Beruf erfüllt man seine Pflichten nach allen Kräften und stellt in der Öffentlichkeit seinen Mann, gibt „in leitender Position“ (5., 16., 17. Maxime) den Abhängigen, Untergebenen und Handlungsadressaten, was ihnen gebührt, und vor allem, ist ein Vorbild: „Wenn beispielhaft Gutes geschieht durch den, der Oberer ist, wird er als wohlhandelnd gelten für alle Zeiten; all sein Weise-sein gilt bis zur Ewigkeit“ (520-522). Als Untergebener und Abhängiger erfüllt er ebenso seine Aufgaben, erweist er den Herren Respekt und leistet ihnen bereitwillig Folge und Zuarbeit. Man hat sein Auskommen oder wird gar wohlhabend und richtet sich ein in seiner gesellschaftlichen Umgebung, führt eine emotional und zwischenmenschlich erfolgreiche Ehe; wird ein verantwortungsbewußter *pater familias* – „dem Herrn der Familiengruppe wünscht diese zu folgen“ (174) –, der sich kümmert um die Kinder – sagen wir: die Söhne – und der den Angehörigen und allen Mitgliedern des Hausverbandes Aufmerksamkeit und Fürsorge zuwendet, die sie ihrerseits mit Zuneigung und notfalls mit der ihnen eigenen Möglichkeit zur Hilfsbereitschaft erwidern. Man hat Freunde, ist achtsam im Umgang mit ihnen, liebt sie und ist bereit, ihnen im Zweifelsfall alles zu geben: „Sie sind jemandes Uferacker, den er versieht, und er ist bedeutender als seine Güter: des einen Besitz gehört dem anderen“ (491-492). All dieses erlaubt schließlich, ein Leben zu führen, das im Rahmen des Gegebenen von einer Form eigener Lebensregie geprägt sein kann: „Folge deinem Sinn Zeit deines Seins, tu nicht mehr als gesagt wird und verkürze die Zeit deiner Selbstbestimmtheit nicht“ (186-188).

Das gemeinsame Ziel der Aufforderungen und Ratschläge Ptahhoteps ist also ein Leben, das, weil von vernünftigen Entscheidungen geprägt im Blick auf Bedürfnisse, Aufgaben und Pflichten, ein sinnerfülltes und somit glückliches Leben ist. Eine solche Lebensführung entwickelt aus sich heraus richtiges Handeln, das sich, den Seinen und den anderen gerecht wird. In einer so bestimmten Weise zu leben, bringt der eigenen Existenz die Erfüllung; die Existenz erfüllt sich im Rahmen der Tätigkeiten eines Lebens.

In diesem gemeinsamen Ziel erscheint nun auch die gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung. Die Lehre verspricht Existenz Erfüllung allen, die in ihr angesprochen und aufgefordert werden, jeweils das zu tun, was das ihre ist; es gilt für sie gewissermaßen direkt, aber es gilt gleichermaßen indirekt für alle Leser und Zuhörer. Wird der Lehre gefolgt, ist jeder einzelne in ein Netz von

Bezügen des menschlichen Handelns und Verhaltens eingebettet, das ihm selbst ein sinnvolles Leben bietet und gleichermaßen die Nächsten und anderen jeweils einbezieht in Wahrnehmung und Fürsorge; für diese aber gilt jeweils dasselbe: Zusammenarbeit zu gegenseitigem Vorteil. Das Ineinandergreifen der Verhaltensformen, die jeden gleichzeitig zum Subjekt seines guten Handelns und zum Objekt des guten Handelns der anderen macht, gleicht in der Tendenz die Ungleichheiten aus und verringert die Ungerechtigkeiten, die aus der Kontingenz der Lebenszuschnitte entsteht, die Zufälligkeiten von Geburt und Begabungen. Die Gerechtigkeitsvorstellung, die Ptahhoteps Lehre leitet, ist somit diejenige, die *iustitia universalis* genannt werden kann – in eben jenem Sinn, in dem Sokrates einstmals seinen Gesprächspartner Glaukon fragen wird<sup>140</sup>: „Auch so demnach würde, daß jeder das Seinige und Gehörige hat und tut, als Gerechtigkeit anerkannt werden. – So ist es“, wird Glaukon ihm antworten.

Aber wohlbedacht: Das Seinige und Gehörige zu tun als prinzipielle Handlungsanweisung, die zu allgemeiner Gerechtigkeit führt, gilt zwar für alle, die sich lesend und hörend angesprochen fühlen, formuliert aber wird es für das Individuum als Träger gesellschaftlicher Rollen – als Administrator unterschiedlicher Reichweite, als Herr eines Familienverbandes oder als Klient, als Ehemann, Vater, Freund. Das Seinige und Gehörige zu tun gilt für jeden, aber vor allem für denjenigen, dessen Handeln institutionelles Handeln ist, „denn die Institutionen sollen die Tugend der Gerechtigkeit fördern und Bestrebungen, die mit ihr unvereinbar sind, entgegenwirken“<sup>141</sup>. Indem er sein Handeln als Rollenträger an den Erfordernissen für ein glückendes Leben ausrichtet, das rollengemäß Seinige tut und damit den anderen das Ihrige gibt – indem er fair ist –, verringert er die Ungerechtigkeit nach dem Prinzip, das John Rawls bei seinen Überlegungen zu „Gerechtigkeit als fairness“ das „Unterschiedsprinzip“ nennt: „Man wird ... auf das Unterschiedsprinzip geführt, wenn man das Gesellschaftssystem so gestalten möchte, daß niemand von seinem zufälligen Platz in der Verteilung der natürlichen Gaben oder seiner Ausgangsposition in der Gesellschaft Vor- oder Nachteile hat, ohne einen Ausgleich zu geben oder zu empfangen“<sup>142</sup>.

### Exkurs: Gerechtigkeit?

Meine Absicht war, die Lehre Ptahhoteps als einen Text zu verstehen, der seinen eigenen Regeln folgt und seine eigenen Ziele verfolgt. Ihre Einbettung, ihren Kontext zu erfassen, ist an dieser Stelle noch nicht mein unmittelbares Darstellungsinteresse (s. dazu § 7). Dennoch empfiehlt sich hier ein kurzes

<sup>140</sup> Platon, *Politeia* 434a.

<sup>141</sup> Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, S. 294.

<sup>142</sup> Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, S. 123.

Innehalten, in dem die Sicht von innen doch noch durch eine Sicht von außen ergänzt wird.

In der Logik eines Textes, der ein solches Bild von der Würde des Menschen und vom Weg zur Gerechtigkeit entwirft oder implizit enthält, lag die Verallgemeinerung, das heißt, das Bild ist für einen jeden Leser oder Zuhörenden – was nicht unbedingt heißt, eine Leserin oder Zuhörende – entworfen worden und galt für alle gleichermaßen: Wie ich bin oder sein soll, sind die anderen auch; ein jeder hat Anspruch darauf, Gerechtigkeit zu erfahren, in seiner Integrität und Würde unangetastet und als vernunftbegabte Person, die ihren Nächsten liebt, anerkannt zu bleiben.

Umgekehrt heißt es aber natürlich auch, daß der Text mit dem Kreis seiner Leser und Zuhörer den Umkreis derjenigen eingegrenzt hat, deren Bild von sich er spiegelt und formt, deren Maßstäbe von Selbstachtung er einrichtet. Der andere, dem ich höflich und freundschaftlich, loyal oder hilfsbereit entgegenzutreten soll, ist wie ich – und dies gilt durch alle Gesellschaftsschichten hindurch, die angesprochen sind, von den kleinen und mittleren Beamten bis hin zu den Mitgliedern der Verwaltungsaristokratie, ihnen, ihren Freunden, dann ihren Familien, Verwandten und Hausverbänden. Explizit genannt werden solche hier eher periphere Gruppen in der 9. und 14. Maxime – es ist, wie angemerkt, das gesellschaftliche Netzwerk, in dem man sich befindet, es sind die Menschenfigurationen, deren Teil man ist: „Familiengruppe“ (*why.t*); „Angehörige“ (*hʷ*; ebenso in der 20. Maxime, die von der Habgier handelte), „Gefolgschaften“ (*mrw*; schließt Dienstverpflichtete oder freiwillig dienende Personen ein); die 35. Maxime nennt „Mitreiter/Anhängerschaft“ (*šw.t*).

Konturenschwach war geblieben, was die Würde und die Selbstachtung der Frauen ausmacht und wie ihnen gesellschaftlich begegnet werden soll. Sie gehören zu den nicht direkt gespiegelten anderen, als Ehefrauen gehören sie den Nächsten an, die eigene Rechte haben, denen Liebe, emotionale und materielle Zuwendung gebührt (21. Maxime), und deren personale Integrität sehr indirekt geschützt ist durch die Forderung an die Männer, ihre Begierden zu kontrollieren (18. Maxime).

Was aber ist mit den Beherrschten im engeren Sinn, den „Unterschichten“<sup>143</sup>, den Dienstboten, den abhängigen und den freien landwirtschaftlichen und handwerklichen Produzenten? Sie treten kaum in den Blick der Lehre, mit Ausnahme der „Dienerinnen am Getreidereibstein“, die in der 1. Maxime (Z. 59) genannt werden, als Exempel dafür, daß wohlgeformte Rede auch ein natürlich vorkommendes Phänomen sein kann<sup>144</sup>; des „gemeinen Mannes“

<sup>143</sup> Nach M. Foucault, Überwachen und Strafen, Frankfurt/Main 1977, und ders., Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen, Frankfurt/Main 1977, kann man davon ausgehen, daß Ideale und Disziplinen der rationalen Steuerung die Unterschichten und Frauen ausschließen und unterdrücken.

<sup>144</sup> S. hierzu Verf., Innenansichten einer Gesellschaft, § 5.1.3 (S. 172f).

(*hwrw*), den glimpflich davonkommen zu lassen in der 4. Maxime (Z. 75) angeraten wird; niedriger gesellschaftlicher Status (*nds*) als ein zu überwindender und überwindender in der 10. und der 30. Maxime. Nun ist das wenig, aber immerhin: auch Personen niedrigen Status' soll Achtung entgegengebracht werden und wohlgeformte Rede als eine der Qualitäten, die der Würde des Menschen zuträglich sind, findet sich auch bei sonst unerwähnt bleibenden Personengruppen. Und die „Vielen“, die man durch eigenes Wohlhandeln gerecht behandeln, zum Guten hin lenken (5. Maxime), oder deren bürgerlichen Frieden man erhalten soll (28. Maxime) – also diejenigen, die man verwaltet; diejenigen, die, sagen wir: etwa als anonym bleibende Passanten, in Form von Akten oder in Gestalt von Petitionen, Antragstellern, Rechtsuchenden an der Peripherie der Wahrnehmung von Verwaltenden bleiben – mögen in ihrer Mehrheit den unteren und oberen Mittelschichten der Bevölkerung angehören. Aber es ist eben auch nicht auszuschließen, daß sich unter den Vielen auch Angehörige der Unterschichten befinden<sup>145</sup>. Die Frage hier läßt sich verallgemeinern: Wer sind die Armen und Schwachen, denen geholfen zu haben all die moralischen Appelle, all die Autobiographien nicht müde werden zu versichern<sup>146</sup>? Verarmte Angehörige und Freunde der Mächtigen und Wohlhabenden? Oder ins Elend gefallene Dienstboten, Landarbeiter und Gewerbetreibende? Möglicherweise sind doch alle Menschen auf die eine oder andere Weise in Figurationen eingebunden, die von jenen Herren abhängen, deren Ethik hier Gegenstand ist. Die Idee der Gerechtigkeit jedenfalls, auf die die Machtelite eingeschworen werden soll, umfaßt auch und gerade die, die fern von der Macht sind.

So läßt sich mindestens zweierlei sagen: Die Form, die die Nichterwähnung in der Lehre annimmt, läßt zum einen die Möglichkeit offen, die Vorstellungen von Wohlergehen, Integrität und Würde menschlicher Personen als grundsätzliche und für alle geltende anzusehen, insbesondere im Vergleich etwa zur Staatslehre des Aristoteles, in der die Sklaven der griechischen Gesellschaft kraft ihres ontischen Status' zwischen Mensch und Tier ausdrücklich

<sup>145</sup> Man möge mir hier gestatten, diese Begriffe soziologisch völlig unscharf als quasi intuitive Bezeichnungen für Straten der Gesellschaft zu verwenden, deren Grenzen verschwommen bleiben müssen; für eine etwas eingehendere Auseinandersetzung damit s. Vf., op.cit. In der Loyalistischen Lehre und der Lehre eines Mannes für seinen Sohn werden Verhaltensregeln auch für den im eigenen Interesse pfleglichen und fürsorglichen Umgang mit der produzierenden Bevölkerung gegeben, s. etwa Fischer-Elfert, Lehre eines Mannes, S. 402f.

<sup>146</sup> S. E. Brunner-Traut, „Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Alten Ägypten“, in: G.K. Schäfer/Th. Strohm (Hrsg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg 2, Heidelberg 1990, S. 23–43.

von der Geltung ausgenommen werden<sup>147</sup>. Zum anderen zeigt der Vergleich mit den etwa zeitgleichen Königslehren, daß, wie schon angemerkt (oben § 4.4.1), Gewalt und mit ihr die Frage nach der Achtung vor dem Leben selbst nicht zu den Gegenständen der Lehre gehören – in den Bereich von Geltung, den sie beansprucht, fallen solche Fragen nicht. Es folgt daraus, daß Nichterwähnung insofern motiviert ist, als die Lehre sich kein anderes Ziel gesetzt hat, als eben den gesellschaftlichen Kode einer Gruppe zu entwickeln, die durch die gemeinsame Aufgabe einer zum gerechten Handeln verpflichteten Administration zusammengebunden ist, denn „die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen“<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Politik, 1254a 15-1254b 27, s. auch 1280a 31 (in der Übersetzung Aristoteles, Politik, S. 52-54 und S. 116).

<sup>148</sup> Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, S. 19.

## 5. Eine Ontologie der Moral

### 5.1 Der Weg zum richtigen Leben

Die gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung, die den Aufforderungen der Lehre zugrunde liegt, ließ sich so zusammenfassen, daß ein Verhalten nach den Vorgaben der Lehre das Leben eines jeden einzelnen mit Sinn füllt und daß ein solchermaßen gutes und sinnerfülltes Leben der einzelnen zu Gerechtigkeit in der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit führt. Nun ist Gerechtigkeit in der Gesellschaft gewiß ein erstrebenswertes Ziel, dem man sich mit aller Kraft widmen sollte, aber es gibt durchaus auch noch andere Ziele, die sich lohnen könnten, insbesondere dann, wenn man neben dem größtmöglichen Glück für sich nicht auch das der anderen im Sinn hat; insbesondere auch dann, wenn Machterwerb und Machterhalt die Antriebe bestimmen. Appelle sind gutgemeint, haben aber in der Regel einen niedrigen Wirkungsgrad. Die Frage wäre demnach, ob die Aufforderungen der Lehre über ihren Appelcharakter und ihr Versprechen eines guten Lebens hinaus Gründe angeben können, warum man ihnen folgen sollte – zwingende Gründe zumal, wie sie etwa in der einleitend (§ 1.2) dargestellten Rezeption als Tun-Ergehens-Zusammenhang postuliert worden waren. Ich will daher hier die Argumentationsstruktur der Maximen nochmals ins Auge fassen (s. oben § 2.1).

Die Maximen waren in der Regel nach dem Prinzip „wenn du in dieser und jener Lage bist, dann verhalte dich so-und-so“ aufgebaut. Die Aufforderungen, die der Situationsdiagnose folgen, hatten dabei keinen direkt normativen Anspruch; sie waren weniger Gebote oder Verbote, die mit tatsächlichen oder angedrohten Sanktionen belegt werden, sie geben sich vielmehr als Verhaltensratschläge, bei denen im folgenden begründet wird, warum sie in der entsprechenden Lage vernünftig und angemessen sind. Sie erwarten die Motivation zu richtigem Handeln aus der Einsicht in die Vernünftigkeit und Richtigkeit der Beweggründe, die sie anbieten. Es wird für eine mehr oder weniger konkrete Situation – am Tisch eines Großen zu sitzen oder ein Amt auszuüben – ein Verhalten anempfohlen, das nicht aus der Situation selbst folgt, sondern aus der Einsicht in höhergeordnete Begründungszusammenhänge. Das anempfohlene Verhalten ist gewissermaßen eine vernunftgemäße Aktualisierung von grundsätzlichen Verhaltensmustern in einer konkreten Situation. Die Richtigkeit des jeweiligen Verhaltens mißt sich an dem Nutzen, den es für den Verfolg jener höheren Ziele hat: Vernünftig zu sein in der Einschätzung der Umstände, Einsicht zu haben in die eigenen Beweggründe und Befindlichkeiten – Herr seiner selbst zu sein; die Rechte und Befindlichkeiten der anderen zu achten und ihre Würde zu wahren; das eigene Ansehen zu befördern, vertrauenswürdig sein, Liebe und Zuneigung erwerben; wohlhabend und einflußreich zu sein, um durch Freigebigkeit wohl zu tun und seinem Nächsten zu helfen. Kurzum: Der Grund richtigen Handelns liegt in der vernunftgesteuert-

ten Einsicht in die Richtigkeit der Zielvorgaben; vernunftgemäß richtiges Handeln ist gut und führt zu richtigem Leben.

Ein gutes und richtiges Leben gewinnen zu können, ist nun sicher ein Verhaltensgrund von einiger Attraktivität für den einzelnen. Ein solches Leben ist aber verwoben mit dem der anderen. In seine Definition war bereits ein wieder höherer Begründungszusammenhang eingeflossen (s. § 3.2.2), insofern nämlich das Handlungskontinuum, als das Leben des einzelnen gesehen werden kann, seinerseits im Rahmen eines gesellschaftlichen Gesamtzwecks Element ist. Auf dieser nächsthöheren Argumentationsstufe stellte es sich so dar, daß im Umgang miteinander ein Handeln gefordert war, das auf leistungsbezogene Funktionalität abgestellt ist: persönlich seine inneren Regungen wahrnehmen und beherrschen und im Umgang loyal sein, von oben nach unten und von unten nach oben. Auf dieser Stufe dient das richtige Leben dem Ziel, eine „wohlgeordnete Gesellschaft“ zu gewinnen, die „nicht nur auf das Wohl ihrer Mitglieder zugeschnitten ist, sondern auch von einer gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellung wirksam gesteuert wird“<sup>149</sup>.

Einerseits sind die gesellschaftlichen Gruppen, die Machteliten und ihre Abhängigen und Klienten, bei der Gewinnung von Effizienz voneinander abhängig, und beide sollen dies handlungsorientierend zur Kenntnis nehmen: „Wenn dir die Handreichung für ihn obliegt, um deines Hausstandes Leben und deiner Würde willen, die du liebst, so ist auch er einer, der darob lebt“ (408-410). Andererseits bedeutet es aber auch, daß die Kontrolle und Zivilisierung des eigenen Inneren als Voraussetzung der Kontrolle und Zivilisierung des Umgangs miteinander angesehen wird: „hab Abstand von dir selbst, ordne dich“ (377). Gut, weil vernünftig zu sein, erlaubt gutes, weil vernünftiges Handeln, das den Zweck hat, individuelle wie gesellschaftliche Verhältnisse in geordnete Bahnen zu bringen und sie darin zu halten. Innere Ordnung und Stabilität ist die Vorgabe äußerer Ordnung und Stabilität.

## 5.2 Das Grundgute und die Ordnung der Dinge

### 5.2.1 Innere Ordnung und Gerechtigkeit

Das Gleichgewicht der gesellschaftlichen Verhältnisse, das den Menschen einerseits Gerechtigkeit verschafft und andererseits Stabilität dieser Verhältnisse zu gewinnen hilft, wird dadurch erreicht, daß die Menschen den Sinn ihres Lebens darin sehen können, gut zu sein und gut zu handeln. Das scheint Grund genug, hat aber noch nicht alle Kraft, deren die Verhaltenssteuerung bedarf. Gerechtigkeit und geordnete Lebensverhältnisse sind zwar ein Ziel, das zu erreichen sinnvoll und motivationssteigernd sein kann; auch hier aber gilt, daß keine großen Energien freigesetzt werden, solange das dahin führende

<sup>149</sup> Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, S. 21; s. zum vollständigeren Zitat Anm. 65.



Verhalten einfach nur vorgeschrieben wird – „tu das und das, damit du jenes gute Ziel erreichst“. Sinn in einem existentiellen Maße macht das zu Tuende erst, wenn man wirklich verstanden hat, worum es geht, wenn die Begründungen für das Handeln ausreichend tief gehen, die Gründe zwingend sind. Vielleicht könnte man es so sagen: Appelle zur Sparsamkeit fruchten nicht, solange nur damit argumentiert wird, daß dies dem Aufschwung der Ökonomie dienlich wäre; Sparsamkeit aber als Tugend des Protestantismus wird dem „Geist des Kapitalismus“ nachhaltig aufhelfen.

In der Tat erhalten innere Ordnung und Gerechtigkeit, ein sinnvolles Leben und Ordnung der Gesellschaft eine ihren Eigen-Sinn weit übersteigende Sinnhaftigkeit als Elemente eines Prinzips, das endgültig den zwingenden Grund für richtiges Verhalten abgibt, weil es nicht nur die Menschenwelt ordnet, sondern Ordnungsgrund der ganzen Welt ist. Wie oben schon einmal ausgeführt (S. 29; 37), ist es zunächst einmal die 5. Maxime, einer der Grundmaximen der Lehre, die das menschliche Verhalten in seinen übergreifenden Zusammenhang stellt; ich will die wesentlichen Aussagen nochmals zitieren:

Wenn du in leitender Position das Trachten der Vielen bestimmst, dann sinne einfach für Dich auf jede Form des Wohlhandelns, bis dein Trachten ohne Fehl ist: Ma'at (*muʕ.at*) – die Richtigkeitsordnung – ist groß, dauerhaft die Wirkung, sie ist nicht beeinträchtigt worden seit der Zeit des Osiris; man straft den, der der Gesetze nicht achtet. Als Vergängliche erscheint sie dem Habgierigen ..., aber (Ma'at)-Mißachtung hat ihr Ziel niemals erreicht; ... Ist das Ende da, so währt doch die Richtigkeitsordnung ... (84-97).

Hier und an wenigen anderen Stellen expliziert die Lehre den letzten Grund ihrer Argumentation. Der Blick auf das eigene richtige Handeln konnte auch die Belange der Gesellschaft zum Guten hin steuern, und der Rahmen, von dem her dieses Handeln seinen letzten Sinn erhielt, ist Ma'at – ägyptischer: *Mu'at* –, die Richtigkeitsordnung, deren gesellschaftliche Manifestation die Gerechtigkeit ist und deren juristische das Recht<sup>150</sup>. Ma'at ist allumfassend, gilt seit unvordenklichen Zeiten und wird den, der sich gegen sie vergeht, um die Früchte seiner Anstrengungen bringen. Ähnlich wird es dann auch noch einmal die 19. Maxime formulieren: „Der Mensch dauert, richtet er sich nach der Richtigkeitsordnung (*muʕ.at*), indem er in seinem Takt gegangen ist. Er schafft sich darin eine Grab-Verfügung, das Grab eines Raffherzigen existiert nicht einmal“ (312-315).

Ein andermal, in der 8. Maxime, tritt sie in derjenigen ihrer Manifestationen – ihrer in die Wirklichkeit der Menschen abgeleiteten Bedeutungen – auf, die neben Recht und Gerechtigkeit die wichtigste ist, nämlich als die „Wahrheit“, an die man sich zur Wahrung des guten Rufes halten soll: „Sei auf der Hut und verleumde nicht mit Worten, die Großen gegen Großen aufbringen;

<sup>150</sup> S. zuletzt ausführlich Assmann, Herrschaft und Heil.

halte dich an die Wahrheit (*muʿat*) und geh nicht über sie hinaus – denn keinesfalls auszuplaudern ist, wenn das Gemüt (*jb*) sich Luft gemacht hat“ (149-152). Was das allgemeine Prinzip dahinter ist, fügt der Epilog hinzu: „Wer nach der Maʿat handelt, ist von Unwahrheit frei“ (532).

Endlich ist sie nicht nur der Maßstab, an dem sich das eigene Handeln mißt, sondern ebenso derjenige, an dem das Handeln der anderen gemessen werden kann; wer sich an ihr ausrichtet, wird auch kritikfähig sein und Kritikfähigkeit lehren können – man wird durch sie lernen, zwischen guten und schlechten Regierenden zu unterscheiden:

Sei Vorbild ...; fördere Rechtgerichtetheit/Maʿat, damit deine Nachkommen (wahrhaft) leben: In Hinsicht auf einen Oberen, der schuldbeladen gekommen sein wird, sollen die Menschen sagen (können), die sehend sein werden, daß dieser hier aber ein jenem (dem lehrenden Ahn) gleicher sei, denen sagen, die hörend sein werden, daß auch dieser dort ein jenem gleicher wäre (596-603).

Das eben diese Förderung der Rechtgerichtetheit bei sich, den Zeitgenossen und den Späteren die Aufgabe der Lehre ist, wird im Epilog herausgestellt; er wird wie folgt eingeleitet:

Wenn du auf das hörst, was ich dir gesagt habe, wird all dein Trachten voran kommen. Was die Beispielhaftigkeit für die Maʿat darin betrifft, so sind das seine (des Gehörten) Werte, auf daß das Denken an jenes voranschreiten möge im Sprechen der Menschen samt der Wohlgeformtheit seiner Verse (507-511).

Auch wenn nur in der 5. Maxime und einigen anderen Stellen der Rahmen explizit gemacht wird, ist es somit eben für die Lehre insgesamt charakteristisch, daß er hinter ihren Verhaltensratschlägen implizit bleibt. Die Richtigkeitsordnung ist ständig präsent, auch wenn sie nicht ausdrücklich genannt wird. Richtiges Leben, Wahrheit, Gerechtigkeit und mit ihnen gesellschaftliche Stabilität sind Ausfluß einer das Sein durchziehenden Ordnung.

Und wenn man sich für einen argumentativen Augenblick außerhalb der Lehre stellt, kann man erkennen, daß ihre Funktion in der Entfaltung der ägyptischen Episteme die ist, den großen Raum mit Inhalt zu füllen, der sich zwischen dem einen, als solchem leer bleibenden Prinzip Maʿat und der Vielheit der Handlungsbedingungen auftut. Von außen gesehen arbeitet die Lehre mit daran, die Anwendungsbedingungen des Prinzips zu entwickeln; ihre eigene Haltung ist freilich die, seine grundsätzliche Gültigkeit als letztlich zwingender Grund zu richtigem Verhalten vor Augen zu führen.

### 5.2.2 Die Ordnung der Welt und der Menschen

Maʿat (*muʿat*), die Richtigkeitsordnung, ist das Prinzip der Wohleingerichtetheit der Welt, ist der Begriff, der alles umgreift, was die Welt im Innersten und auf ihrer Oberfläche die Menschenwelt zusammenhält: Das geordnete Zu-

sammenspiel der Gotteskräfte in der Natur einerseits, andererseits das geordnete Zusammenwirken der Menschenkräfte in der Zivilisation, die vom Staat repräsentiert wird, das durch Recht und Gerechtigkeit, Wahrheit und Wahrhaftigkeit zum Ausdruck kommt. Ma'at so zusammenfassend, habe ich freilich ein Gebiet betreten, das hervorragend vermessen und durch Jan Assmann glänzend und in gewisser Weise erschöpfend dargestellt worden ist<sup>151</sup>: Ich bin auf einem langen Weg bei dem angekommen, was man schon weiß, daß nämlich die Lehre Ptahhoteps Teil der ägyptischen „Ma'at-Literatur“ ist.

Nun war zum einen der Weg das Ziel. Es ist darum gegangen, die Lehre als in sich geordnete und von Tugendprinzipien geleitete Morallehre interpretativ zu erfassen, die sich – von unten her gelesen – schrittweise der Ma'at nähert: es gibt vorgeschlagene Verhaltensweisen, für die es Gründe gibt; die Gründe leiten sich von Tugenden ab, die sich aus den Erfordernissen der Gerechtigkeit begründen, die ihrerseits das menschenweltliche Abbild der Richtigkeitsordnung der Welt ist. Die Forderungen an das menschliche Verhalten stehen am untersten Ende einer argumentativen Stufenleiter, die – auch wenn sie implizit bleibt, Tiefenstruktur der Maximen ist – Stufe für Stufe allgemeiner und abstrakter wird und zur Struktur des Kosmos hinführt. Die Begründungen für das richtige Verhalten leiten zur Frage nach dem Guten, und die Frage nach dem Guten endet im Gedanken der Weltordnung und ihrer Wahrnehmbarkeit: „Die Ordnung ist der Grund der Welt. Es trifft nicht zu, daß es eine wirkliche Welt gibt, die ganz zufällig und nebenbei eine Ordnung der Natur aufweist. Es gibt eine wirkliche Welt, weil eine Ordnung in der Natur existiert. Gäbe es keine Ordnung, dann gäbe es auch keine Welt. Da es also eine Welt gibt, wissen wir, daß eine Ordnung existiert“<sup>152</sup>.

Zum anderen muß man aber auch sehen, was man nun hat: Auch wenn Strategie der Darstellung hier war, einen argumentativen Aufstieg von den Verhaltensregeln zur Weltordnung aufzuzeigen, ist es nicht die Strategie der Lehre selbst, die vielmehr eine umgekehrte verfolgt. In ihr sind die Verhaltensregeln nicht Setzungen, für die Prinzipien konstruiert worden sind, sondern Ableitungen, logische Folge aus den Prinzipien einer gut und gerecht geordneten Gesellschaft, die ihrerseits aus der „Ordnung und schönen Gliederung des Seins“ (τάξις καὶ κόσμος)<sup>153</sup>, des Kosmos logisch folgen. Die Lehre Ptahhoteps ist nicht die schriftliche Niederlegung von Ausführungsbestimmungen einer noch nicht vollständig artikulierten Grundordnung, sondern sie

<sup>151</sup> Assmann, Ma'at.

<sup>152</sup> A.N. Whitehead, *Wie entsteht Religion?*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 847, Frankfurt/Main 1990 (Alfred North Whitehead, *Religion in the Making*, 1926), S. 79f.

<sup>153</sup> Platon, *Gorgias* 504 a, zitiert in der Formulierung von Forschner, *Die stoische Ethik*, S. 18. Zur Bedeutung dieser Stelle und ihres Zusammenhangs vgl. H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, AbhHAW, Heidelberg 1959, S. 65ff; 74ff.

ist argumentierende Entfaltung des Prinzips in seiner Gültigkeit für die menschliche Gesellschaft. Sie ist die Exegese eines zivilisatorischen Gedankens, aus der Verhaltensregelungen folgen.

Nun mag man allzu leicht auf die Vorstellung kommen, daß das Konzept einer Grundordnung, der alles nachgeordnet ist, eine ausgezeichnete Erfindung ist – eine „regulative Idee“ (Kant)<sup>154</sup>, mit deren Hilfe man den Menschen den Eindruck vermitteln kann, daß es ihrem eigenen Leben, das der „Vielen“, Sinn verleihen würde zu tun, was für die Erfinder der Idee nützlich ist, und die eine besondere Wirkungsmacht daraus gewinnt, als götterweltliche Größe transzendiert zu werden. Wie man gegenüber allen menschlichen Denkgebäuden den grundsätzlichen Verdacht hegen kann, daß sie auf die eine oder andere Weise in Herrschaftsbeziehungen verstrickt sind, so auch bei der Idee der Ma'at. Von einer solchen Position aus gesehen ist sie ein hervorragender Überbau für eine Form der Einschränkung und Beschränkung menschlicher Selbstbestimmung, in einem absoluten Sinne auch dann, wenn sie, wie die Lehre Ptahhoteps, eigene Weisen der Selbstbestimmtheit artikuliert.

Aber dies ist nur eine der möglichen Sichtweisen auf die Funktion einer Idee, zumal die eines Beobachters zweiter Ordnung, dessen fester Punkt die eigene Epistemologie ist; für den Bewohner der ägyptischen Welt als eines Elements des beobachteten Systems besteht für diesen „euhemeristischen“ – oder auch Feuerbachschen – Standpunkt kein Anlaß, gibt es keinen gewissermaßen festen Punkt, von dem aus dies gedacht werden könnte. Für den innerkulturellen Beobachter ist die Struktur der Welt, ihre Fülle und Wohleingetretetheit nicht Denkmodell, sondern unhintergebar Produkt der Schöpfung – die Welt ist so.

Warum sie so ist, läßt sich wie folgt zusammenfassen: Nachdem Gott in Gestalt Atums aus der Ungeschiedenheit der Ur- oder Vorwelt zu sich gekommen war, sich Existenz aus der Präexistenz abschied, entsteht aus Gott in Gestalt der Göttin Tefnut Ma'at, das Prinzip der ewig währenden Ordnung, das die Welt bestimmen soll; sie ist zusammen mit Schu („Leben“) eine der beiden ersten Weltkonstituenten oder kosmogonischen Kräfte<sup>155</sup> – in Analogie

<sup>154</sup> S. auch Assmann, Herrschaft und Heil, S. 185.

<sup>155</sup> Assmann, Ma'at, Kapitel VI; ausführliche Darstellung der Schu-Theologie der Sargtexte auch in Assmann, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, S. 209ff; ders., Re und Amun, S. 113 mit Anm. 98a; auf der Grundlage seiner Dichotomie „Traditionsreligionen“ – „Bekenntnisreligionen“ lehnt Assmann selbst allerdings – auf mir schwer nachvollziehbare Weise – die *communis opinio* von Ma'at als von Gott in der Schöpfung „gesetzter“ Ordnung ab (s. besonders Ma'at, §§ I 3., 4., sowie S.164ff). Vgl. auch Bikel, *La cosmogonie égyptienne*, S. 168-176. Eine kommentierte englische Übersetzung des relevanten Spruches 80 der Sargtexte bei Allen, *Genesis in Egypt*, S. 21-27. Ausführlich zu den Schu-Sprüchen der Sargtexte weiterhin H. Willems, *The Coffin of Hekata* (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 70, Löwen 1996, S. 270ff. Vgl. auch ders., „The Shu-Spells in Practice“, in: H. Willems (Hrsg.), *The World of the Coffin Texts*.

zu der Weise, in der Assmann sich der Worte des Johannesevangeliums bedient, könnte man sagen: „Leben und Ordnung sind uranfängliche Wesenheiten: Sie waren am Anfang, waren bei Gott, und Gott war Leben und Ordnung“<sup>156</sup>. Der zu sich gekommene, sich selbst bewußt gewordene Gott des Anfangs läßt die Welt werden, indem er ihr Struktur gibt, sie ordnet und mit Leben füllt – so, wie dann erstmals in Platons Dialog „Timaios“ der Demiurg, der „Zweite Gott“ den vernünftigen und beseelten Kosmos erschaffen wird, indem er Ordnung an die Stelle von Unordnung, von Chaos setzt<sup>157</sup>. Nach der ägyptischen Schöpfungslehre, die als „Neunheit von Heliopolis“ bezeichnet wird, stehen Schu („Leben“) und Tefnut („Ma‘at“) am Beginn jener – platonistischen – „Kette von Wesen“<sup>158</sup>, an deren Ende die Institutionen der Wirklichkeit stehen. Aus Atum geworden, bringen die göttlichen Prinzipien Leben und Richtighkeitsordnung ihrerseits Himmel und Erde hervor, indem sie Nut und Geb gebären, und diese dann mit Osiris, Isis, Horus und Seth jene kosmologischen Kräfte, die in ihrem Zusammenwirken die Konstituenten der Jetztzeit und Jetztwelt, des *hic et nunc*, der „Präsenz“ (Derrida) bilden, von Staat, Menschenwelt und Menschenzeitalter – und so gilt denn für Ma‘at, was die 5. Maxime über sie gesagt hatte: „sie ist nicht beeinträchtigt worden seit der Zeit des Osiris“ (89)<sup>159</sup>.

Aber indem sie funktional als kosmologische Kraft gegriffen worden ist, ist sie auch begriffliches Instrument des menschlichen Weltverstehens: Ma‘at

---

Proceedings of the Symposium Held on the Occasion of the 100th Birthday of Adriaan de Buck. Leiden, December 17-19, 1992, Egyptologische Uitgaven 9, Leiden 1996, S. 197-209.

<sup>156</sup> Vgl. Assmann, Ma‘at, S.172, der sagt: „Leben und Ordnung sind uranfängliche Wesenheiten: Sie waren am Anfang, waren bei Gott, und Gott war Leben und Ordnung“.

<sup>157</sup> „Indem nämlich der Gott wollte, daß alles gut und nach Möglichkeit nichts schlecht sei, so nahm er also alles, was sichtbar war und keine Ruhe hielt, sondern in ungehöriger und ordnungsloser Bewegung war, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung, da ihm dieser Zustand in jeder Beziehung besser schien als jener. Aber dem Besten war es weder noch ist es gestattet, etwas anderes als das Schönste zu tun. Indem er es überdachte, fand er, daß unter dem seiner Natur nach Sichtbaren nichts Vernunftloses als Ganzes je schöner sein werde als das mit Vernunft Begabte als Ganzes, daß aber unmöglich ohne Seele etwas der Vernunft teilhaftig werden könne. Von dieser Überlegung bewogen, gestaltete er das Weltall, indem er die Vernunft in der Seele, die Seele aber im Körper schuf, um so das seiner Natur nach schönste und beste Werk zu vollenden“, Platon, Timaios, 30a-b; vgl. auch Böhme, Platons theoretische Philosophie, S. 290f.

<sup>158</sup> A.O. Lovejoy, Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt/Main 1985.

<sup>159</sup> L<sub>2</sub>, die Version des Neuen Reiches, hat hier die Fassung: „sie ist nicht beeinträchtigt worden seit der Zeit dessen, der sie schuf“, wenn dies auch in einem absoluten Sinn zutreffend ist, spricht aber pPrisse nur von der Zeit, in der die Menschenwelt institutionalisiert ist, eben seit der Zeit des Osiris. Vgl. auch W. Westendorf, Eine auf die Maat anspielende Form des Osirisnamens, MIO 2, 1953, 165-182, hier S. 171; J.G. Griffiths, The Origins of Osiris, MÄS 9, Berlin 1966, S. 60; 118.

wird als „seiend“ angesehen und als eine fundierende Größe ägyptischer Metaphysik, die bestimmt hat, wie die physische Gestalt der Welt aussieht, was ihre Realität, ihre Physik ist. In dem Sinne, in dem es unter den ägyptischen Erkenntnisweisen Wissenschaft gibt, ist Ma‘at Element einer wissenschaftlichen Weltbeschreibung, ist sie *ordo*, ist sie ontologischer Begriff und Definitionselement des Kosmos.

### 5.2.3 Konturen einer Ethik

Und so, denke ich, kann ich auf einer neuen Grundlage zur 5. Maxime im besonderen (S. 29; 84) und der Lehre Ptahhoteps im allgemeinen zurückkehren. Gut sein und Gutes tun ist das Verhalten, das der Ordnung der Welt gemäß ist, so hatte die Maxime gesagt, und sein Lohn liegt darin, mit dem Grundguten als dem Prinzip der Wohleingerichtetheit der Welt übereinzustimmen. Wohlhandelnd (*mānīh*) zu sein bringt dem menschlichen Miteinander und der Gesellschaft Ordnung und führt zu einer Annäherung des Menschen an die Vollkommenheit der Weltarchitektur, die ihn gelungenenfalls ähnlich „gut“, „vollkommen“ (*nāfir*) sein läßt. Entscheidend aber ist, daß gut sein und Gutes tun nicht nur zur Ordnung führt, sondern auch vernünftig ist: Ich verschaffe mir Klarheit über das Richtige, indem ich nachsinne und mit mir zu Rate gehe. Die Norm meines Handelns liegt in mir; ich finde die Richtschnur meines Handelns und meines Daseins, wenn ich ohne Zorn und Eifer darüber nachdenke, was die Prinzipien sind, nach denen die Welt eingerichtet ist; ich erfahre, was richtig ist, wenn ich die Stimme der Vernunft wahrnehme: „Wer auf seine Vernunft hört, wird zum Ordnenen“ (387). So, wie ich über die Welt Bescheid weiß, weiß ich auch, was richtiges Verhalten ist; wenn ich wissen will, was gut und richtig ist, muß ich meine Aufmerksamkeit auf die sich in der Wirklichkeit offenbarende Ma‘at lenken, muß ich lernen, die Welt zu erkennen. Gut zu sein ist eine Form des Wissens und der Erkenntnis.

Was aber heißt es dann, die Ma‘at zu mißachten? Die Maximen drohen keine Sanktionen an, sondern sie geben Begründungen für ein bestimmtes Verhalten; man verhält sich gut und richtig, wenn man die Begründungen einsieht. Sie führen argumentativ hin zum Richtigen und Guten. Wer aber die Begründungen nicht versteht oder sie nicht einsieht, ist unvernünftig, ist törricht; wer Ma‘at mißachtet, ist somit ein „Unwissender“ (*hm*), ein Tor, ein Narr<sup>160</sup>.

Was den Toren betrifft, der nicht hinzuhören vermag, so gibt es keinen, der für ihn irgend etwas täte, da er Wissen als Unkenntnis ansieht, Wirkliches als Schädliches. Er setzt gerade all das, was als anstößig gilt, gegen das ein, weswegen man ihn täglich tadelt; er lebt von dem, woran man stirbt, und am Sprechen sich zu vergehen ist sein Einkommen (575-582).

<sup>160</sup> S. auch die Übersetzung von Seibert, Die Charakteristik, S. 78ff; ähnlich Assmann, Ma‘at, S. 76f.

Wenn ich mein Verhalten mit Hilfe der Vernunft am „Seienden“, an den Grundfesten der Welt festmache, ist es nicht etwas, über dessen Richtigkeit man unterschiedlicher Meinung sein könnte; seine Richtigkeit ist von objektiver Art, man kann allenfalls in seiner Einsichts- oder Erkenntnisfähigkeit beeinträchtigt sein. Der Unwissende muß nicht eigentlich dumm sein – er kann gewissermaßen über die Einsichten des „reinen Toren“ verfügen oder diejenigen der Lehre aufnehmen, wie in der Einleitung (Z. 47) und in der 1. Maxime (Z. 54) gesagt wird –, Unwissen wird erst durch Uneinsichtigkeit und Unbelehrbarkeit zu Torheit. Ptahhotep bemüht sich also auch darum, Erkenntnisfähigkeit zu lehren, eine argumentierende Stütze zu sein auf dem Weg zur richtigen Erkenntnis. Am Ende lehrt er doch das, was einmal als die Kardinaltugend der Weisheit (σοφία) angesehen werden wird<sup>161</sup> – aufmerksam sein, belehrt werden wollen, nach Kenntnis und Erkenntnis des Seienden streben: „Wer also ohne Umstände alle Kenntnisse zu kosten wünscht und gern zum Lernen geht und unersättlich darin ist, den werden wir wohl mit Recht weisheitsliebend (φιλόσοφον) nennen“<sup>162</sup>. In der konsequenten Unterscheidung der Menschen, die zum Wissen und damit zur Wahrheit willens und fähig sind, von denen, die dies nicht sein können – von Weisen und von Toren<sup>163</sup> –, präfiguriert die Lehre Ptahhoteps die stoische Anthropologie<sup>164</sup>.

Aber indem sich nun die einzelnen Verhaltensbegründungen auf Tugenden wie Selbstbeherrschung, Besonnenheit und Achtung vor dem Nächsten zurückführen lassen, und diese wiederum auf einen Basisgrund, der mit dem Sein der Welt identisch ist, erweisen sich auch die moralischen Grundsätze Ptahhoteps nicht als Ausfluß von Mehrheitsmeinungen, von „populärer sittlicher Weltweisheit“<sup>165</sup>, sondern sie sind von einer ganz anderen Kategorie: sie sind ontisch begründete Prinzipien. Indem seine Lehre das gute Tun rational und absolut aus der zu erkennenden Wahrheit und Gerechtigkeit der Weltordnung begründet, tritt sie heraus aus dem Dunstkreis dessen, was einmal als Vulgäretik postuliert worden war (s. § 1.2). Weil ihr zwingender Grund aus der Ontologie folgt, ist Ptahhoteps Lehre nicht eine Sammlung von Weltweisheiten und gesetzten Normen, nicht eine sich kanonisierende Summa dessen, was die Autobiographien an „Ma‘at sagen“ und „Ma‘at tun“ schon vorformuliert hatten<sup>166</sup>, sondern erhält eine ganz andere epistemische Position – sie ist die Vorform einer Ethik:

<sup>161</sup> Entgegen der von Lichtheim, *Moral Values*, S. 5f, vertretenen Meinung.

<sup>162</sup> Platon, *Politeia* 475c.

<sup>163</sup> S. Shupak, *Where can Wisdom be found*, S. 258ff, und Parkinson, *Poetry and Culture*, S. 94.

<sup>164</sup> Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, S. 162.

<sup>165</sup> Kant, *Grundlegung*, Überschrift des zweiten Abschnitts.

<sup>166</sup> Neben Assmann, *Ma‘a*, Kapitel IV, s. Lichtheim, *Moral Values*, Kapitel 2 und 3; dies., *Maat in Egyptian Autobiographies*, S. 9–47, vgl. auch Gnirs, *Autobiographie*. In dem

Insofern nämlich das gerechte Tun einen ontischen Status erhält, reihen sich die hier artikulierten Vorstellungen der Ägypten ein in jene große Familie abendländischer Auffassungen von Moral, an deren Ursprung Platon steht und für die seine Philosophie paradigmatisch ist: „Die Zwecke des Menschen werden ... durch eine im Kosmos verwirklichte Ordnung des Guten bestimmt“<sup>167</sup>, die der Vernunft zugänglich ist<sup>168</sup>. So gesehen kann man die Lehre Ptahhoteps eine protoplatonistische Ethik nennen.

Aber insofern Ptahhoteps moralischer Ontologie die begriffliche Erörterung fehlt, ist sie die „Vorform“ einer Ethik im Sinne von Ethik als Theorie der Moral; sie mag aber als „große Familie von Aussagen, die sich unseren Gewohnheiten auferlegen“<sup>169</sup> doch wieder Ethik sein in einem weiteren – und nun vielleicht auch modernen – Sinn als ungeteilte Kategorie von Überlegungen, mit deren Hilfe Fragen der Lebensführung beantwortet werden sollen<sup>170</sup>.

## 5.3 Gott, die Maßstäbe der Welt und das Ergehen der Menschen

### 5.3.1 Der säkulare Handlungsraum

Die Lehre ist, so hatte ich behauptet, weitgehend sanktionsfrei, der Befolgung ihrer Aufforderungen wird weder durch staatliche noch durch göttliche Maßnahmen nachgeholfen. Ma'at ist freilich „groß, dauerhaft die Wirkung, sie ist nicht beeinträchtigt worden seit der Zeit des Osiris“ (88-89), hieß es in der 5. Maxime, man tut das Rechte im Blick auf sie. Wo dies aber nicht genügt, weil man nicht nur moralische Vorgaben sondern auch ma'at-beinträchtigend gesetzliche Vorgaben verletzt – Gesetze, die zwar durch Ma'at fundiert, in Ägypten aber wie, sagen wir: in England oder den Vereinigten Staaten, gewohnheitsrechtlich bestimmt sind –, wenn man dies tut, greift die staatliche Gewalt ein, so wie es ihre Aufgabe ist, „man straft den, der der Gesetze nicht achtet“ (90); aber „strafe angemessen, und belehre beispielhaft! Das Anpakken von Missetaten wird zur Prägung des Vorbilds“ (495-496), hatte die 36. Maxime gesagt. Habgier etwa ist moralisch verwerflich, aber durchaus legal, solange sie sich an den Rahmen hält, den Herkommen oder Verfügung der

---

Sinn, in dem Fischer-Elfert sie versteht, sind möglicherweise die Lehre des Dua-Cheti, die Lehre eines Mannes für seinen Sohn und die Loyalistische Lehre als solche Summen anzusehen, s. ders., *Lehre eines Mannes*, S. 383ff.

<sup>167</sup> Taylor, *Quellen des Selbst*, S. 356

<sup>168</sup> „Als letzter Punkt bleibt zu sagen, daß die (griechische) Moralphilosophie stets ausschließlich als Geschäft der freien, disziplinierten Vernunft galt. Sie hatte keine religiöse Basis und beruhte erst recht nicht auf Offenbarung ...“, J. Rawls, *Geschichte der Moralphilosophie*, Frankfurt/Main 2002, S. 30.

<sup>169</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 57.

<sup>170</sup> Etwa im Sinne von Williams, *Ethik und die Grenzen der Philosophie*.



Amtsgewalt, den Distributionsstellen oder der Verwaltung von Produktionsstätten zugewiesen hat. Wer es aushält, raffgierig und geizig zu sein (s. S. 29 und 84), ist schon in einem Sinne erfolgreich, aber am Ende hat er doch nichts davon, sein Leben ist ephemeral geblieben und die Ma'at dauert fort. Es begegnet ihm in dieser Welt nichts Schlimmeres als die moralische Ablehnung, an die die Lehre appelliert. Ob und wie sein Verhalten in der anderen Welt Folgen haben wird, das jedenfalls läßt sie im Dunkeln.

Und wie die Habgier, so auch die rufschädigende üble Nachrede (23. Maxime) – sie widerspricht dem ma'atgerechten Verhalten, aber anders als Raub oder Diebstahl kann sie eben nicht juristisch verfolgt werden, nur sozial: „Wäre die Art Raub angewiesen worden, die es (das Rede verbreiten) begeht, würde der Ausführende es als etwas begreifen, das man verabscheut, so wie das Gesetz (es täte). Sieh, es ist das Abstrafen des Trugs, wenn man sich um seinetwegen verhüllt“ (356-360). Ma'at steht hinter beiden, Moral wie Gesetz, aber nur das Gesetz kann direkt durchgesetzt werden, die Moral nur durch Appelle – oder genauer: durch die Bedingungen, nach denen sie über Achtung oder Mißachtung entscheidet<sup>171</sup>.

Aber auch die Anreize, den Appellen Folge zu leisten, halten sich in dem von der Lehre gesetzten Rahmen; man kann belohnt werden durch einen Platz im kulturellen Gedächtnis, „der gute (*nāfir*) Charakter wird zu einem, dessen gedacht wird“ (494), wozu auch gehört, daß man „Dinge aus[führt], die denjenigen auszeichnen, dem die Tage in Erinnerung gebracht worden sind, die später kommen“ (16. Maxime, 259-260); vor allem aber ist es – wie schon mehrfach dargetan – eben die Belohnung, die darin liegt, gut zu sein: „Wenn du möchtest (*mrj=k*), daß deine Lebensführung ehrenhaft, gut (*nāfir*) ist, dann bewahre dich vor allem Bösen“<sup>172</sup> (19. Maxime, 298-299). Das ägyptische Wort, das durch „mögen, wünschen, wollen“ wiedergegeben werden kann, enthält zugleich die intensivere Komponente des „erwählenden Liebens“<sup>173</sup>, man soll lieben, gut zu sein. Es ist schon eine Form des platonischen Begehrens, daß hier auf eine gute Lebensführung gerichtet ist, es sind die tieferen

<sup>171</sup> „Als Moral eines sozialen Systems wollen wir die Gesamtheit der Bedingungen bezeichnen, nach denen in diesem System über Achtung und Mißachtung entschieden wird“, Luhmann, Soziale Systeme, S. 319.

<sup>172</sup> Was natürlich – wenn nicht der beabsichtigten Ernsthaftigkeit meiner Darstellung entgegenstehen würde, es so zu sagen – passend in der Version Wilhelm Buschs wiedergegeben werden könnte: „Das Gute, dieser Satz steht fest, ist stets das Böse, das man läßt“.

<sup>173</sup> Vgl. E. Otto, Bedeutungsnuancen der Verben *mrj* ‚lieben‘ und *msdj* ‚hassen‘, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 25, 1969, 98ff; in jüngster Zeit hat K. Jansen-Winkel, Zur Bedeutung von *hzj* und *mrj*, Göttinger Miscellen 190, 2002, 47-52, präzisiert, daß beide Wurzeln „ein Bevorzugen vor anderen aus[drücken], das ist ihre Gemeinsamkeit. Die Differenz besteht darin, daß *hzj* eine Statuserhöhung, *mrj* eine emotionale Bindung ausdrückt“ (aaO., S. 52).

Schichten der Person, aus denen heraus das ma'atgerechte Leben angestrebt werden soll, und es ist somit auch eine tiefere Befriedigung, die man aus ihm ziehen kann.

Dies ist es, was bleibt, wenn man herauszufinden versucht, welchen Erfolg die Lehre verspricht: gut zu sein. Den Blick auf die göttliche und gottentstandene Ordnung der Welt gerichtet, die sich der Vernunft erschließt, soll man sich und die Nächsten lieben und ein sinnvolles Leben führen, das in der Summe der sinnvollen Leben Gerechtigkeit begründet, und am Ende ein effizientes Handeln der Gesellschaft als ganzer möglich macht. Möglich machen soll; die Ma'at zu mißachten, führt am Ende zu Erfolglosigkeit – man „... lebt von dem, woran man stirbt“ (581); sie zu beachten, ist eine notwendige Bedingung, aber keine Garantie für Erfolg. Im Grunde geht es also in der Lehre überhaupt nicht direkt um einen irgendwie gearteten Erfolg und wie er zu eringen sei. Er kann zwar in einigen Maximen vorausgesetzt sein – Karriereerfolg, Vermögenserfolg –, und es wird gesagt, wie man über das Vermögen verfügen sollte, das man hat – zur Fürsorge für andere –, aber Anweisung darüber, wie es zu gewinnen wäre, sucht man vergebens. Ein erfolgreiches Leben nach den Vorstellungen der Lehre bringt Nutzen für ein gutes Leben, aber nicht unbedingt für ein im engeren Sinne bürgerlich erfolgreiches. Ohne daß dies explizit gesagt würde, muß man doch folgern, daß ein gutes, sinnvolles Leben in letzter Konsequenz durchaus eines sein kann, das als bürgerliches gescheitert ist.

Auch das nach der Lehre erfolgreiche Leben findet seine Ziele im Leben selbst. Die guten Werke erzeugen Sinn für das Leben im Diesseits, sie sind nicht auf ein anderes Leben ausgerichtet, auch nicht, soweit man sehen kann, zwischen den Zeilen, als Subtext. Daß man, indem man gut und gerecht ist, auch seine Ausgangsbasis für ein gutes anderes Leben verbessert, weil man „seinen Ba nährt durch Förderung seiner Tugend (*nfr=f*) in diesem auf Erden“ (524-525), versteht sich im Rahmen der Ma'at-Welt. Die Ziele des richtigen Lebens sind aber dennoch auch nicht solche liturgischen oder gottesdienstlichen Tuns. Trotz der metaphysischen Untermauerung ihrer Ansprüche auf Richtigkeit, auf Einsichtigkeit für die Vernünftigen und motivierende Akzeptanz ihrer Forderungen, ist die Lehre auf diesseitige, personen- und gesellschaftsbezogene Ziele hin ausgerichtet. Mit dem göttlichen Prinzip Ma'at begründet die Lehre ausschließlich säkulare Ziele. Im Namen dieses Prinzip wird ein eigener Sektor des Seins als Bereich des rechten Handelns der Menschen für sich, die anderen und ihre gemeinsamen Figurationen unterschieden – wird ein eigener Sektor des kosmologisch begründeten Staates als Gesellschaft ausgegliedert. Im Zeichen der Ma'at konstruiert die Lehre einen säkularen Raum.

Nun war es zwar so, daß hinter den Lehren nicht die Autorität des Staates als eine sanktionierende Größe stand – der Raum der Gesellschaft hat seine

eigenen Sanktionsformen –, es hieß dies aber nicht, daß der Staat nicht trotzdem an der Lehre Ptahhoteps und ihrer Durchsetzung Interesse gehabt hätte:

Da sagte die Majestät dieses Gottes: Belehre ihn also bezüglich früherer Rede; möge er den Kindern der Kronräte ein Beispiel sein, und trete die Wahrnehmung in ihn ein, und alle Ermahnung, die ihm zuteil wird – niemand ist verständig geboren (36-41).

Es ist der Staat selbst in Gestalt des Königs, der „Majestät dieses Gottes“, der Wert auf eben die Artikulation der Lehre legt, die als artikulierte jenen Raum konstruiert. Es ist im Interesse des Staates, daß sich über die Lehre eine Staatsgesellschaft formiert.

### 5.3.2 Der Mensch denkt und Gott lenkt

Natürlich meint „säkular“ hier nicht etwas, was dem heutigen Begriff davon mehr als annähernd deckungsgleich sein könnte. Wenn vielleicht auch unnötig sein mag, es zu betonen: es enthält keinen Deut von Gottferne. Wie in Europa bis in das frühe achtzehnte Jahrhundert hinein, ist Gott der selbstverständliche Hintergrund allen Denkens und Handelns, der Grund aller Dinge. Und es ist natürlich auch nicht so, daß die Lehre überhaupt nicht von Gott sprechen würde, von Gott und vom Erfolg. Sie gibt zwar keine Anweisungen dazu, wie Erfolg errungen werden kann, nennt aber die Bedingungen des Erfolgs: den Blick auf das Grundgute richten, Ma‘at achten; begabt sein und in Gottes Gunst stehen. Und daher spielt Gott natürlich auch in diesem säkularen Raum seine Rolle – etwas anderes wäre eben schon deswegen denkunmöglich, weil jede Form von Welt die sich selbst bekundende Realität eines Gottes ist, und so auch die sich bekundende Realität der Ma‘at als säkularer Raum der Gesellschaft.

Zunächst einmal kann man feststellen, daß es eben der Erfolg des Lebens in einem bürgerlichen Sinn ist, der von Gott – seiner Gunst – abhängt. Während Ptahhotep lehrt, wie man an der Ordnung der Welt Orientierung für seine Lebensgestaltung gewinnt, entscheiden die höheren Mächte über Länge und Verlauf der Lebens<sup>174</sup> als Geschichte einer Person – nach den Aussagen der Lehre entscheiden sie darüber als personal erfahrbare Macht „Gott“ (*nātar*)

<sup>174</sup> S. dazu Miosi, *God, Fate and Free Will in Egyptian Wisdom Literature*, S. 69-111, in dem – wie ich meine, auf hervorragende Weise – der Frage nachgegangen wird. S. auch Baines, *Contexts of Fate*, S. 35-52 (insbesondere zur Festsetzung des Lebensendes, der Lebenslänge durch die Schicksalsgottheiten). Beide verweisen ausführliche auf die umfangreiche Sekundärliteratur zur Frage des Schicksals (besonders durch Quagebeur, Morenz und Müller, sowie Fecht); ebenso argumentieren beide gegen die Vorstellung von Prädetermination in Ägypten – wobei die Belege in der Lehre Ptahhoteps, die dafür in Anspruch genommen worden waren, durch meine Übersetzung hier – wie ich meine – gegenstandslos geworden sind (vgl. auch noch Quack, *Lehren des Ani*, S. 187f). Dazu, daß Gott insbesondere auf den Lebenserfolg in materiellem Sinne einwirkt, s. Miosi, *aaO.*, S. 82f.

und in Form des Verweises auf „jene“ (= „sie“) als Kollektiv, als Götterwelt: „Wen jene leiten, der kann nicht abirren, aber wen sie schifflos lassen, der kann nicht Überfahrt finden“ (218-219). Wo die Tugenden die Orientierung an der Ordnung der Ma‘at repräsentieren, repräsentiert Gott die Ereignisbewegungen des Lebens, repräsentiert er Kontingenzerfahrung.

In diesem Sinne muß alle Lebensplanung dem Willen Gottes Rechnung tragen, so hatte schon die 6. Maxime gesagt:

Du solltest nicht vorausplanen für Menschen, denn Gott vergilt auf gleiche Weise. ... Der Menschen Planen ist niemals erfolgreich gewesen; was wirklich wurde, ist Gottes Bestimmung. So plan du zu leben im Inneren der Zufriedenheit, damit von selbst komme, was jene geben mögen (99-100; 115-118).

Hier wird eben das artikuliert, was ich in meinen Worten versucht habe zu umschreiben – die Lebensbedingungen so gestalten, daß sie ein sinnvolles, zufriedenes Dasein gestatten, unabhängig davon, welchen äußeren Zuschnitt es dann tatsächlich erhalten wird. Man wird diese Haltung nicht unbedingt eine stoische nennen müssen, weil der Grundton der einer optimistischen Erwartung ist: Gott wird es schon richten. Aber es steht auch noch eine andere Grundabhängigkeit der Menschen dahinter – sie können nur leben wie die Lilien auf dem Felde, weil ihre Basissubsistenz gewährleistet ist, die für alle und jeden von Gottes Wohlwollen abhängig ist: „Brot zu essen unterliegt dem Ratschluß Gottes, ein Tor, ein Narr, wer sich darüber beklagte“ (142-144), so hatte die 7. Maxime – die mit den Tischsitten – geendet: „... daß du ihnen Speise gebest zur rechten Zeit“ (Psalm 104,27). Und die 9. Maxime hatte hinzugefügt, daß es auch Gott ist, der „... es reichlich sein [läßt] unter deiner Hand“ (162). Wenn man im aristotelischen Sinn zwischen „Leben“ und „gutem Leben“ unterscheiden will, für das jenes die Voraussetzung bildet, ist es in Ägypten somit Gott, der das Leben selbst möglich macht, das dann als gutes gestaltet werden soll, sind es nicht, wie in Griechenland, die Sklaven.

Der äußere Zuschnitt des personalen Lebens wird aber noch in viel tiefgreifender Weise von Gott bestimmt als durch seine gewissermaßen aktuellen Willensäußerungen – nämlich durch seine Formung der Ontogenese. Er stattet die Menschen nach seinem Belieben mit einer Eigenschaft aus, die es etwa Handwerker und Schreiber möglich macht, ihre berufsspezifischen Qualitäten zu entfalten, und im Kontext der Lehre zu so etwas wie „Lebensgeschicklichkeit“ (*jāqir*) mutiert: „Gott ist es, der ihn fähig gemacht hat“ (184) – der ihn „lebensgeschickt“ gemacht hat, wie die 10. Maxime formuliert. Diese Eigenschaft aber zu entfalten, war eine der Tugenden. Sie schafft die äußerlichen Rahmenbedingungen eines gelingenden Lebens, zu denen etwa die Gründung eines Hausstandes gehörte (21. Maxime) oder die Zeugung eines Sohnes „... um Gottes Gewogenheit willen“ (12. Maxime, Z. 198). Ihre Entfaltung soll aber auch – wie schon angesprochen – die Grundlage anderen tugendhaften Verhaltens sein.

Diese Lebensgeschicklichkeit nun ist eine Art Klugheit, eine Art Befähigung zum gewinnbringenden Handeln auf Seiten des Menschen, die er als seinen Anteil einbringt in sein Geschick, in das Gott lenkend eingreifen wird. Gewinnbringendes Handeln: Es ist in der Tat vorrangig die persönliche Verfügungsgewalt über Dinge, über Eigentum, zu denen diese Begabung verhilft. Es war insbesondere die 10. Maxime, die sich mit dem Zusammenhang befaßt hat, der zwischen Begabung und dieser Art Lebenserfolg besteht – und warum man jemanden auch gerade dann achten sollte, wenn er es „nur“ durch diese Begabung zu etwas gebracht hat. Gott gibt die Begabung, die zum Erfolg führen kann, aber auch sie macht nur dann erfolgreich, wenn man in seiner Gunst steht und sie sich zu bewahren vermag. Es ist geradezu das Gesetz des Reichtums – so war dort ausgeführt –, ein Zeichen göttlicher Liebe zu sein: Wer wohlhabend ist, steht in Gottes Gunst<sup>175</sup>; es ist der gewissermaßen weltliche Erfolg, der Erwählung durch Gott signalisiert. Besitz ist erwünscht und eine Gabe Gottes für die von ihm erwählten, aber ist eben vor allem im Sinne der moralischen Zwecke zu verwenden: „Versieh deine Vertrauten mit dem, was dir geworden ist, wie es dem geworden ist, den Gott in Gunst hält.“ (22. Maxime, 339-340).

Aber weil es eine Gabe Gottes ist, können Besitz und Erfolg auch nicht Gegenstand von Begehren sein. Das gilt nicht nur für seine heißeste Form, die Habgier, sondern gilt schon der ganzen Haltung ihnen gegenüber, die – wie schon oben gesagt – eine der gelassenen, ja demütigen Hinnahme sein muß: Wie Gott den Besitz gibt, kann er ihn auch wieder nehmen – „vertrau nicht auf deinen Reichtum, der dir als Gabe Gottes geworden ist“ (30. Maxime, 433-434). Und nur derjenige kann diese vernünftige Gelassenheit aufbringen, der seine Energien nicht in das Erfolgsstreben gesteckt hat, weil er die Wege kennt, die die Richtigkeitsordnung weist – „es ist der Geist (*jab*) derjenigen groß, die Gott plaziert hat“ (14. Maxime, Z. 247). Ehrgeiz, begehrendes Vorausplanen, ist nicht nur der Haltung abträglich, sondern angesichts der Abhängigkeiten auch sinnlos: „Es ist Gott, der die Position vorangebracht hat, diejenigen aber, die die Schulter plaziert hat, sind nicht gefördert worden“ (13. Maxime, 229-231).

Erfolg im Leben ist am Ende nicht eine Kategorie, die für die Menschen einsehbar ist; er bildet sich aus einer subtilen Vernetzung von guter Lebensführung, eigener Begabung und Gottes Gunst; wer Erfolg hat und ein „Großer“ wird, „ist jemand, den nur ‚Selbstkräfte‘ (*Ka*-Kräfte) und Gott ausformen“ (26. Maxime, 393).

Ob es aber die Möglichkeit gibt, sich Gott über die oben angeführte Zeugung eines Sohnes hinaus in einem grundsätzlicheren Sinn gewogen zu ma-

<sup>175</sup> S. wieder Miosi, aaO., S. 82f; hier liegt in der Tat nahe, wie Loprieno, *Loyalistic Instructions*, S. 411, zu sprechen von den „protestant“ ethics of this new social class: success in life ... as sign of divine election (*hzw.t nt ntr*)“

chen, und wie dies aussehen könnte, ist nicht Gegenstand der Lehre – und auch nicht Gegenstand eines erkennbaren Subtextes der Lehre. Es sieht eher so aus, als würde sie hier die Einflußmöglichkeiten der Menschen für gering halten, „wer hinhört ist einer, den Gott liebt; wen Gott haßt, der kann nicht hinhören“ (545-546), sagt der Epilog<sup>176</sup>. Der Blick der Lehre ist eher einer, der die Wirklichkeit in all ihrer Härte zur Kenntnis nimmt: Auch wenn alle von der Gunst Gottes abhängen, ist es eben doch so, daß es „Götterlieblinge“ gibt, die Menschen sind nicht gleich, was ihre Begabungen und ihren Erfolg im Leben betrifft. Gleichmaßen ist es aber auch so, daß nicht nur alle in gleicher Weise grundabhängig von Gott sind, sondern daß sie auch alle die Möglichkeit haben, auf ihre eigene Weise ein sinnvolles Leben zu führen. Die Menschen sind auch insofern gleich, als jeder auf seine Weise und für sich selbst die Entscheidung treffen kann, im Blick auf die Ma'at richtig zu leben.

### Exkurs: Ist „Gott“ der König?

Es ist hier vielleicht angebracht, meine bisherige Darstellungsebene kurz zu verlassen, um eine andere, eine Argumentationsebene zu betreten. In jüngerer Zeit ist die Meinung geäußert worden, daß in den Lehren eventuell – speziell in den Loyalismus-Lehren<sup>177</sup> – mit „Gott“ (*nātar*) der König gemeint sei<sup>178</sup>. Wenn dies auch für die Lehre Ptahhoteps gelten sollte, würden ihre Aussagen natürlich eine ganz erhebliche Verschiebung erfahren. Selbst wenn man davon absieht, daß es als gesichert gelten dürfte, daß in den Texten säuberlich zwischen der Göttlichkeit der Institution und der Menschlichkeit ihres Repräsentanten unterschieden wird und der König nicht einfach so als „Gott“ bezeichnet werden kann<sup>179</sup>, daß in der Loyalistischen Lehre (*L'enseignement loyaliste*)

<sup>176</sup> „das Gute in Wort und Werk hängt am *muot*. Derjenige, dessen Denken und Wollen böse ist, wird es auch bleiben, er ist unbelehrbar“, sagt W. Haug bei der Behandlung der Prologtopik des Mittelalters, ders., Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 130.

<sup>177</sup> Posener, *L'enseignement loyaliste*; Fischer-Elfert, *Lehre eines Mannes*.

<sup>178</sup> E. Blumenthal, in: Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner ägyptischen Museums, 1974, S. 60-62; A. Loprieno, in: P. Der Manuelian (Hrsg.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson* 2, 1996, S. 541-542. Für Ptahhotep hat Pascal Vernus dies für die Maximen 9, 10 und 13 wohlwollend in Erwägung gezogen, s. ders., *Le discours politique*, S. 145 Anm. 15 (für Maxime 13 in Nachfolge von Fecht, *Crucis Interpretum*, S. 237, V. 9-10). Generell zur Frage des Gottesbegriffs *ntr* in den Weisheitstexten nochmals zusammenfassend Quack, *Lehren des Ani*, S. 72ff (mit der älteren Lit.).

<sup>179</sup> G. Posener, *De la divinité du Pharaon*, 1960; W. Barta, *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs*, MÄS 32, Berlin 1969; E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, S. 38-49; 130-133; vgl. die Ausführungen von Assmann, in: LÄ Bd.II, Sp. 771f, und allgemein ders., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, S. 19-21.

ste) und der Lehre eines Mannes für seinen Sohn<sup>180</sup> der König gerade mit Eigenschaften der Götter hymnisch eulogisch versehen wird – was eben gleichzeitig auch die Differenz zwischen Göttern und König setzt; daß mindestens in den wenig älteren oder jüngeren Königslehren, wie die für Merikare, „Gott“ eindeutig die dem König übergeordnete Macht bezeichnet<sup>181</sup> – selbst wenn man von all diesem absieht, ließen sich die Aussagen Ptahhoteps denn überhaupt so lesen?

Sicherlich wären diejenigen gut in diesem Sinn zu verstehen, in denen vom Erfolg direkt die Rede ist, davon daß „Gott“ hierarchischen und ökonomischen Erfolg bringt – „es ist Gott, der die Position vorangebracht hat“ (229); „vertrau nicht auf deinen Reichtum, der dir als Gabe Gottes geworden ist“ (433-434). Diese Aussagen werden aber ergänzt durch solche, bei denen dem König dann entweder auch regelrechte Verfügung über göttliche Macht zugeschrieben würde oder aber die Metaphorik in einen eulogischen Rahmen hinein verschoben wird; beides paßt in keiner Weise in den säkularen Rahmen des Textes – der freilich durch die Reduzierung Gottes auf den König nur verstärkt würde. Hierher gehören etwa Aussagen wie: „Wenn Du Wachsendes anbaust im Feld, und Gott läßt es reichlich sein unter deiner Hand ...“ (161-162); daß Gott einen Sohn „vollkommen“ macht („... der von Gott gegeben gute<sup>182</sup> – *nfr* – Sohn“; 633) oder auch solche, bei denen Gott und Mensch in Opposition gesetzt sind: „Der Menschen Planen ist niemals erfolgreich gewesen; was wirklich wurde, ist Bestimmung Gottes“ (115-116).

Endlich empfiehlt es sich, den Prolog näher zu betrachten. Eine Aussage wie „da sagte die Majestät dieses Gottes (*hm n ntr pn*)“ (Z. 36) kann nur im ersten Ansehen für die These sprechen, daß „Gott“ der König sei – nämlich dann, wenn man übersieht, daß das ägyptische Wort *hm*, das man als „Maje-

<sup>180</sup> Bei Fischer-Elfert, Lehre eines Mannes, §§ 2-5 und S. 378f; ausführlich zu der „complex interaction between the concepts of *nzw* and *ntr*“, Loprieno, Loyalistic Instructions, S. 406-410.

<sup>181</sup> Man vgl. etwa die Merikare-Stellen „(P<sup>30</sup>)Sei du rechtgeleitet (*s:mj<sup>c</sup> hrw=k*) bei Gott, dann sprechen die Leute [wohl über das, was] du [bedacht hast]“, „Gott aber kennt die, die verschlagenen Sinnes (*jb*) sind, <sup>(50)</sup>und Gott verhängt Unheil über ihn (= den Sinn) an (ihrem) Blut“, „<sup>(56)</sup>Das Dasein dort ist Ewigkeit („Ewige Wiederkehr“, ein Narr/Tor, wer darob ein Aufhebens macht. Der aber, der es erreicht ohne gestündigt zu haben, wird dort wie Gott sein, <sup>(57)</sup>freischreitend wie die Herren der Ewigkeit.“, „Und laß deine Denkmäler nach deinem Vermögen geraten – ein Tag nur gibt der ‚Ewigen Wiederkehr‘, eine Stunde <sup>(67)</sup>macht sich dem Nachher angenehm, denn Gott weiß von dem, der für ihn handelt.“ und andere mehr. Auch in der Lehre eines Mannes für seinen Sohn wird nach der eulogischen Gleichsetzung des Königs mit Gott dann mindestens die Herkunft seines Amtes von Gott und dessen Mitwirkung beim königlichen Handeln formuliert, s. Fischer-Elfert, Lehre eines Mannes, §§ 6,2; 8,6.

<sup>182</sup> *z' nfr n dd ntr*, also: „ein Sohn, gut vom Geben Gottes“.

stät“ übersetzt, ja eher das Gegenteil meint, „die Leiblichkeit dieses Gottes“<sup>183</sup> (die im König Gestalt gefunden hat), oder zumindest die konkrete und aktuell handelnde Herrscherpersönlichkeit<sup>184</sup>. Wenn hier schon nicht die Unterscheidung von gotthafter Institution und repräsentierender Person selbst vorliegen sollte, so ist doch der Sprechende jedenfalls die Person, an den der Wesir Ptahhotep sich gewendet, mit dem er als Amtsträger tagtäglich zu tun hatte, nicht der Gott, für den eben diese Person im Staatszeremoniell und im Kult handelt. Es ist eben die Person, der er vorschlagen konnte, weiterzuvermitteln, was er weiß von den „... Lebensweisen, Lebensformen der Früheren, die noch auf die Götter gehört hatten“ (31-32) – von jenen weisen Vorfahren, die in der Tiefe der Zeiten noch mit jenen Göttern Kontakt hatten, auf die diese Bezeichnung ohne Einschränkung zutrifft.

Ich glaube somit nicht, daß die Vorstellung ernsthaft vertreten oder aufrechterhalten werden kann, daß Ptahhotep mit „Gott“ den König meint.

### 5.3.3 Tun und Ergehen, Recht und Moral

Was geschah, wenn man sich nicht an die Maximen des Handelns hält, die Ptahhotep zu etablieren sich bemüht? Wenn man sein Verhalten nicht an Ma‘at, der Richtigkeitsordnung ausrichtet? Wenig, sofern es ihre moralische Komponente betrifft, jedenfalls wenig im Vergleich zu ihrer juridischen Komponente<sup>185</sup> und den Strafen, die auf Gesetzesverfehlungen gestanden haben dürften<sup>186</sup>. Man riskiert es, als unwissend, als ein Tor oder Narr angesehen zu werden (§ 5.2.3), aber vor allem: man büßt an gesellschaftlicher Achtung ein oder fällt schlimmstenfalls der moralischen Ablehnung anheim (§ 5.3.1). Und

<sup>183</sup> S. J. Spiegel, ZÄS 75, 1939, 112; H. Goedicke, Die Stellung des Königs im Alten Reich, Ägyptologische Abhandlungen 2, Wiesbaden 1960; Doxey, Non-royal Epithets, S. 116 (mit weiterer Literatur); hier sei auch einmal ein Blick in die Version des Neuen Reiches geworfen: in L<sub>2</sub> ist das offenbar nunmehr anstößig gewordene Wort *ntr* entfallen: „Da sagte Seine Majestät/Seine Leiblichkeit“.

<sup>184</sup> E. Windus-Staginsky, „Einige Anmerkungen zu *njswt* und *hm* im Alten Reich“, in: Begegnungen. Antike Kulturen im Niltal. Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priesse, Walter Reineke und Steffen Wenig, Leipzig 2001, S. 461-469.

<sup>185</sup> Daß auch die Gesetze zur Ma‘at gehören, wird durch die 5. Maxime bestätigt, wenn es dort heißt, sie werde nicht beeinträchtigt, weil man den Gesetzesbrecher bestraft.

<sup>186</sup> S. etwa E. Otto, Prolegomena zur Geschichte der Rechtssprechung in Ägypten, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 14, 1956, 150ff; I.M.Lurje, Studien zum altägyptischen Recht (hrsg. von S. Allam), Forschungen zum Römischen Recht 30, Weimar 1971; D. Lorton, The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom, Journal of the Economic and Social History of the Orient 20, Leiden 1977, 2-64; J. Hoch/S.E. Orel, „Murder in Ancient Egypt“, in: S.E. Orel (Hrsg.), Death and taxes in the ancient Near East, Lewiston-Queenston-Lampeter 1992, S. 87-128; H. Willems, Crime, cult and capital punishment (Mo‘alla Inscription 8), JEA 76, 1990, 27-54; W. Boochs, Strafrechtliche Aspekte im altägyptischen Recht, Sankt Augustin 1993.



Ma'at-Beachtung ist eine Bedingung, aber auch keine Garantie für materiellen oder gesellschaftlichen Erfolg, Erfolg oder Erfolglosigkeit im Leben sind Sache Gottes (§ 5.3.2). Und was brachte die Befolgung von Ptahhoteps Maximen? Daß man gut ist (§§ 2.3; 5.3.1).

Die Lehre ist somit nicht Niederlegung einer heteronom bestimmten Zwangsmoral, hinter der die Autorität des Staates oder der rächende und strafende Gott steht, sondern die einer Moral, die ihre Begründung aus der Vernunft gewinnt; Ptahhotep hat nicht wie Moses die pathetische Autorität desjenigen, der die Gebote Gottes vermittelt, sondern er lehrt wie Platon, daß gut sein und richtig handeln seine Maßstäbe aus dem Blick auf das Grundgute gewinnt, das *summum bonum*, das mit der Ordnung des Kosmos identisch ist.

Dies aber hat zweierlei Folgen für die traditionellen Konzeptionen vom Wirken der Ma'at. Die eine ist, daß für das Ägypten des Mittleren Reiches keine Rede davon sein kann, daß auf sie ausgerichtetes, daß richtiges Handeln quasi automatisch zum Erfolg führe und falsches Handeln – welcher Art auch immer, moralisch wie juristisch falsches – auf jeden Fall die Strafe bringe – daß „die Folge von Tat und Erfolg in der älteren Zeit als eine sozusagen naturgesetzliche Erscheinung“ angesehen worden wäre, wie Eberhart Otto<sup>187</sup> den Unterschied zum späten 1. Jahrtausend formuliert hat, in dem nun Gott den Erfolg gibt oder verweigert. Hierin war ihm dann unter anderen auch Albrecht Dihle gefolgt, der das Konzept eines naturgesetzlichen Tun-Ergehens-Zusammenhangs wie für Ägypten auch für das archaische Griechenland angesetzt hat (s. § 1.3). Tatsächlich ist dieses Konzept – wenn es in Ägypten denn je eine historisch greifbare Wirklichkeit hatte – aus der Lehre Ptahhoteps verschwunden: man soll aus vielen guten Gründen gut sein, nicht zuletzt, um ein befriedigendes und sinnerfülltes Leben zu führen, aber für die handgreiflichen Formen von Erfolg und Mißerfolg ist auch in der Lehre Gott zuständig – und für bestimmte Arten falschen Handelns die Jurisdiktion.

Die andere konzeptuelle Folge ist somit, daß Ma'at, die Richtigkeitsordnung, in ihrer Rolle als die Welt ordnende Emanation Gottes und damit auch als Maßstab des menschlichen Handelns nicht geschmälert wird, wenn man feststellt, daß sie ihre Bedeutung in der Menschenwelt erst über die Gesellschaft erhält – wie dies Assmann in seiner Darstellung der Ma'at immer wieder betont. Als kosmische Größe bildet sie den Oberbegriff für zwei unterschiedene Regelungssysteme auf den höheren Ebenen gesellschaftlicher Integration. Das eine ist das Rechtssystem; in seinem Geltungsbereich wird richtiges Handeln durchgesetzt, ist der Zusammenhang von Tun und Ergehen evident. Das andere ist das System der Tugenden; in ihm ist gerechtes Handeln ein Wert an sich. „Die Einheit von Weisheit, Moral und Recht ist im Begriff

<sup>187</sup> Otto, Die Biographische Inschriften der ägyptischen Spätzeit, S. 22f.

der Ma'at angelegt<sup>188</sup>, aber diese drei bilden kein „ungeschiedenes Ganzes“, sondern Weisheit und Moral sind ein gegenüber dem Recht ausdifferenziertes System.

## 5.4 Die Erkenntnistheorie des Hinhörens

### 5.4.1 Das Weltwissen und die Formen seiner Erscheinung

Gut zu sein ist eine Form des Wissens und der Erkenntnis, so hatte ich oben (§ 5.2.3, S. 89) zusammenzufassen gesucht, was die Ontologie der Moral ausmacht, auf die sich die Lehre Ptahhoteps gründet. Wer wissen will, was richtig und falsch ist, muß seine Aufmerksamkeit und seine Wahrnehmungsfähigkeit auf die Wirklichkeit richten, in die sich Gott über die Ma'at entfaltet hat: „Das Gute (*nafar*) gehört ihm, wenn er hingehört hat“ (589). Dieses „Hinhören“<sup>189</sup>, das die Lehre fordert, schließt wohl das Hören mit den Ohren ein, meint aber eine viel weitergehende, eine grundsätzliche Wachheit der Sinne und des Verstandes. Erkenntnis rührt daher, daß der Geist mit der vorgefundenen Ordnung der Dinge in Verbindung gebracht wird<sup>190</sup>. So kann die Lehre in ihrem Epilog die weitreichende Quintessenz ziehen: „Hinhören, wahrnehmen ist segensreich für den, der hingehört hat – das Hinhören ist gut (*nāfir*) in Hinsicht auf all das, was ist, und vollkommene (*nafr.at*) Liebe entsteht“ (540-542)<sup>191</sup>. Es ist das Sein selbst – all das, was ist –, das ich so vernehmen kann; und indem ich das Sein hinhörend wahrnehme, bringe ich jene symmetrische Liebe zur Entfaltung, die mir einerseits die Gunst und Liebe Gottes einträgt, und die mir andererseits Antrieb ist, die Ordnung der Dinge

<sup>188</sup> Assmann, Ma'at, S. 152; vollständig, und damit dem hier gesagten nahekommend, heißt es dort: „Die Einheit von Weisheit, Moral und Recht ist im Begriff der Ma'at angelegt. Gerechtigkeit empfiehlt sich im Sinne der Weisheit als Prinzip des Gelingens und der Beständigkeit, sie ist das Gute, das vom Menschen im Sinne der Moral gefordert wird, und sie wird im Sinne des Rechts mit Sanktionen durchgesetzt.“ Anderenorts (S. 242) heißt es dann allerdings: „Sinn, Moral und Recht bilden ein ungeschiedenes Ganzes. Diese Kompaktheit gilt ... voll und ganz auch noch für den Begriff Ma'at, im Gegensatz zu der im engeren Sinn auf ‚Gerechtigkeit‘ bezogenen Begrifflichkeit des Vorderen Orients ...“.

<sup>189</sup> Hierher gehört auch jene Stelle über die „Taubheit“ für die Ma'at in der Erzählung vom Beredten Bauern, die Assmann entfaltet (Ma'at, S. 60; 69ff).

<sup>190</sup> Diese Formulierung ist eine, die von Taylor, Quellen des Selbst, S. 351 übernommen ist, aus einem Zusammenhang, in dem er die vormoderne Auffassung des formulierten Typs der Auffassung der Zeit nach Descartes gegenüberstellt; er sagt genaugenommen etwas anderes, nämlich (als Wirkung des Descartesschen Denkens): „Erkenntnis rührt nicht daher, daß der Geist mit der vorgefundenen Ordnung der Dinge in Verbindung gebracht wird, sondern sie besteht in einer Darstellung der Wirklichkeit gemäß den richtigen Vorschriften“.

<sup>191</sup> Auf den Kontext dieser Aussagen gehe ich im folgenden Abschnitt ein.

auch in meinem eigenen Inneren zu organisieren und sie wohlhandelnd nach Außen zu tragen.

In der Lehre tritt diese Wahrnehmung des Seins nun als „Wissen“ (*rih*), speziell als „Dinge (*jh.t*) wissen“ – oder „nicht wissen“ – in Erscheinung<sup>192</sup>. Wissen gehört zu den Qualitäten, denen auf allen Stufen der sozialen Leiter Gewicht zugemessen wird – „wenn du mächtig bist, dann flöße Respekt vor dir ein durch Wissen und Gelassenheit des Sagens“ (370-371), hatte die 25. Maxime formuliert. Nichtwissen ist daher ein Mangel an Qualifikation, es ist zudem sozial diskriminierend und grundsätzlich ein existentielles Manko (s. S. 89).

Wissen aber hat man nur, wenn man es erworben, wenn man den Willen zu seinem Verfolg gehabt hat – wissbare „Dinge (*jh.t*) werden, wenn dem Sinn gefolgt wird“ (192), so hatte die 11. Maxime gesagt. „Hinhören“ schließt somit auch das Bedürfnis nach Wissen ein und die Bereitschaft, sich für seinen Erwerb anzustrengen (s. auch schon S. 66). Wissen kann erworben werden, die „vollkommene Liebe“ zum Wissen jedoch, Wißbegierde und Konzentrationsfähigkeit sind nur in begrenztem Maße lernbar. Sie enthalten eine Komponente von Begabung, die von Gott kommt (s. § 5.3.2), und über die man sich nicht hinwegsetzen kann: „Wer hinhört ist einer, den Gott liebt; wen Gott haßt, der kann nicht hinhören“ (545-546), so lautete die bittere Wahrheit, die am Ende nur dem Zwecke dienen kann, an der Begabung, an der Lernbereitschaft und Wißbegierde eines Menschen seine Gotterwähltheit erkennen zu können. Hierhin erklärt sich auch die grundsätzliche Verwerfung des Toren, des Narren, und die spezifische des nicht geratenen Sohnes in der 12. Maxime. Aber an der Wißbegierde eines Menschen seine Gotterwähltheit erkennen zu können, heißt ja eben zunächst nichts weiter als zu erfahren, ob er wißbegierig, ob er „weisheitsliebend“ ist: all die Appelle, all die ausgeführten Begründungen und Konsequenzen sind zunächst nichts anderes als Aufforderungen, sich als einsichtig, vernünftig und wißbegierig zu *erweisen*. Die Position der Lehre Ptahhoteps ließe sich durchaus mit einer Formulierung beschreiben, die dem Sophisten Protagoras zugeschrieben wird: „Begabung und Übung braucht die Lehrkunst (und) von der Jugend anfangend muß man lernen“<sup>193</sup>.

Bei der Frage, was den Inhalt des Wissens ausmacht, wird man nun freilich vergeblich nach Sachwissen in unserem Sinn Ausschau halten – was aber natürlich auch kein Wunder ist: Als Beobachter zweiter Ordnung muß man die Grundlagen der ägyptischen Episteme zur Kenntnis nehmen, insofern nämlich die Wahrnehmung des Seins und der Dinge in jener Welt ein Wissen erbringt, das eben seinerseits die Konzeption des Seins und der Dinge in jener

<sup>192</sup> S. schon § 4.1, insbesondere S. 66; zu einem Überblick über die Kontexte von Wissen in den Autobiographien s. Doxey, Non-royal Epithets, S. 46ff.

<sup>193</sup> Zitiert nach Schwenk, Geschichte der Bildung und Erziehung, S. 64.

Welt spiegelt – heißt, dasjenige, was in ihr eben als wissbar galt an Gegenständen und metaphysischen Zusammenhängen, und was demnach auch die Erscheinungsweise der ägyptischen Wissenschaft in ihrem vergleichsweise schwach vermittelten Bogen zwischen Empirie und spekulativem Denken prägt<sup>194</sup>.

Nun spricht die Lehre *eo ipso* nicht alle Arten von Wissen an, die durch den ägyptischen Begriff erfaßt werden, sie reflektiert die ihr spezifischen Wissensbereiche – das Wissen, das von der diskursiven Praxis gebildet wird, deren Teil sie ist<sup>195</sup>. Da ist zunächst das Wissen von den sozialen Bedingtheiten, heißt, die Unterschiede und Abhängigkeiten zu kennen, zu wissen, welches Ansehen die eigene Befähigung genießt (2. und 3. Maxime); welche Rechten und Pflichten man hat (§ 4.2), daß man das Geschehene im Bewußtsein behalten muß, um nicht eine selbstsüchtige Person zu werden: „man kann von dem nichts wissen, was geworden ist, wenn sie nur das Morgen zur Kenntnis nimmt“<sup>196</sup> (22. Maxime, 343). Und da ist das Wissen von den kosmologischen Bedingtheiten, daß der Lauf der Natur und des Menschenlebens von der „Bestimmung“ Gottes abhängt, die man wissend annehmen soll (6.-7. und 9.-12. Maxime). Gerade hier ist der Unwissende besonders töricht, „da er Wissen als Unkenntnis ansieht“ (577).

Vor allem aber umfaßt der Begriff grundsätzlich das Können jeder Art, worauf bereits die 1. Maxime programmatisch verwiesen hat, indem sie Überhebung im Wissen abmahnt und Wißbegierde einfordert: „Die Grenze der Kunst ist nicht erreicht und da ist kein Künstler, dessen Meisterschaft vollendet ist“ (55-56) – die Aussage impliziert Können jeder Art, wenn ihr Zusammenhang auch auf die Kunst der Rede abhebt. Das der Lehre spezifische Können ist vor allem die Beherrschung dessen, was sie lehrt – ihre „Un-

<sup>194</sup> S. hierzu ausführlicher Verf., Sprachwissenschaft der Ägypter, ebenso Verf., in: LÄ s.v. Grammatik; Kausales Denken

<sup>195</sup> „Diese Menge von einer diskursiven Praxis regelmäßig gebildeten und für die Konstitution einer Wissenschaft unerläßlichen Elementen, obwohl sie nicht notwendig dazu bestimmt sind, sie zu veranlassen, kann man Wissen nennen. Ein Wissen ist das, wovon man in einer diskursiven Praxis sprechen kann, die dadurch spezifiziert wird ...; ein Wissen ist auch der Raum, in dem das Subjekt die Stellung einnehmen kann, um von Gegenständen zu sprechen, mit denen es in seinem Diskurs zu tun hat ...; ein Wissen ist auch das Feld von Koordination und Subordination der Aussagen, wo die Begriffe erscheinen, bestimmt, angewandt und verändert werden ...; schließlich definiert sich ein Wissen durch die Möglichkeiten der Benutzung und der Aneignung, die vom Diskurs geboten werden ... Es gibt Wissensgebiete, die von den Wissenschaften unabhängig sind (die weder deren historischer Entwurf noch ihre gelebte Kehrseite sind), aber es gibt kein Wissen ohne definierte diskursive Praxis; und jede diskursive Praxis kann durch das Wissen bestimmt werden, das sie formiert.“, Foucault, Archäologie des Wissens, S. 259f.

<sup>196</sup> Die „Vergeßlichkeit“, der Assmann, Ma'at, Kapitel III, großes kulturdiagnostisches Gewicht beimißt.

terweisung der Unwissenden in Wissen“ (47) –, nämlich das ihr eigene Wissen von emotionaler und sozialer Kompetenz, vom Inneren des Menschen und seinem Zusammenhang mit dem Kosmos, von Funktion und Gestalt der Menschenwelt, das sich in ein Können im Handeln und Verhalten verwandeln soll. Die Einleitung zum Epilog sagt es so:

Wenn du auf dies hörst, was ich dir gesagt habe, wird all dein Trachten voran kommen. Was die Beispielhaftigkeit für Ma'at darin betrifft, so sind das seine (des Gehörten) Werte, auf daß das Denken an jenes voranschreiten möge im Sprechen der Menschen, samt der Wohlgeformtheit seiner Verse (507-511).

Die Lehre ist selbst ein bedeutender Teil des Wissens, das sie zu erwerben fordert, und der Lehrende in Gestalt Ptahhoteps repräsentiert die Meisterschaft in dem Können, das seine Lehre vermitteln will. Insofern die Lehre das Wissen von dem ist, was gut und gerecht ist, entspricht der Lehrende dann doch in einiger Hinsicht dem, was in ferner Zukunft bei Platon den „Weisen“ ausmachen wird<sup>197</sup>.

Eine Meisterschaft in dem Können, das darin besteht, im Blick auf die Richtigkeitsordnung Ehrgeiz, Habsucht und Leidenschaft durch Besonnenheit und Selbstbeherrschung zu bändigen und damit innerlich frei zu machen für die Bedürfnisse der anderen Menschen und die Beförderung der Gerechtigkeit in den Weltläufen – kurzum diese Meisterschaft im Tugendwissen, in dem Können, das zu gutem Leben und Handeln in der Welt führt, hat zwei überragende Befähigungen zur Folge: Zum einen bringt sie eine neue Form der Freiheit von dieser Welt hervor, die Unabhängigkeit der Selbstbestimmtheit: „Es ist der Wissende, der seinen Ba nährt durch Förderung seiner Tugend (*nfr=f*) in diesem auf Erden, während der Wissende (selbst) an dem gesättigt sein wird, was ihm Wissen geworden ist“ (524-526).

Zum anderen aber setzt eine Meisterschaft der moralischen Rationalität in Stand, maßstabgerechte politische und gesellschaftliche Wertungen vorzunehmen – sie bildet eine Form kritischer Kompetenz aus:

Sei Vorbild ...; fördere Rechtgerichtetheit (Ma'at), damit deine Nachkommen (wahrhaft) leben: In Hinsicht auf einen Oberen, der schuldbeladen<sup>198</sup> gekommen sein wird, sollen die Menschen sagen (können), die sehend sein werden, daß dieser hier aber ein jenem (dem lehrenden Ahn) gleicher sei, denen sagen, die hörend sein werden, daß auch dieser dort ein jenem gleicher wäre; nimmt jedermann sie wahr, werden die Vielen friedlich gestimmt sein. Es gibt keine Vollendung der Güter ohne ihren Beistand (596-607).

<sup>197</sup> Politeia 428b ff.

<sup>198</sup> Und zwar in einem grundsätzlichen Sinn: einer der mit dem Gegenbegriff der Ma'at, mit „Isfet“, der bis ins Kosmische hineinreichenden Unwahrheit und Unordnung, der „Urfalschheit“ belastet ist (*hr jsf.t*).

Ethisches Wissen macht fähig, die Rechtschaffenen zu erkennen, jene, die gut und richtig leben – „wer nach der Ma‘at handelt, ist von Unwahrheit frei“ (532) – und eine solche Wahrnehmung ist wiederum eine Bedingung sozialen Friedens (s. die Maximen 28; 34). Und ethisches Wissen würde als vermitteltes und gelebtes Wissen eine Gruppe von der höchsten Dignität schaffen, die ein Erdenbürger erwerben kann, nämlich dem „Horusgeleit“<sup>199</sup> anzugehören (Z. 588), eine Gruppe, deren Mitglieder – weil ihre Sinne auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit gepolt worden sind (Z. 527-531) – willens und fähig sind, jene, die falsch leben, auszugrenzen. Ethisches Wissen konstruiert eine gesellschaftliche Elite im Sinne moralischer Rationalität, die sich durch Selbstbestimmtheit frei gemacht hat von den Wellenbewegungen des Daseins und imstande ist, wahr und falsch zu erkennen und zu benennen.

Ein anderer Teil des Könnens, das die Lehre über ihre Inhalte hinaus vermitteln will, ist die Art und Weise, wie ihre Inhalte vermittelt werden; sie versteht sich auch als ein Exempel für die Kunst der Rede, dem Können, das der Überzeugungskraft der Inhalte die Überzeugungskraft der guten Form hinzufügt<sup>200</sup>. Hier aber geht sie auch über ihr eigenes Beispiel hinaus, indem sie empfiehlt: „Sei wachsam in Hinblick auf das Reden derjenigen, die Bescheid wissen“ (612). Wie das, gut zu sein, ist auch dies eine Fertigkeit, die gelernt werden kann, man muß das Reden lernen bis hin zur Meisterschaft in der Rhetorik<sup>201</sup>: „Sprichst du, sei es für dich der Auftritt als Musterfall des Kunstfertigen!“ (615). Es ist ein langer und mühsamer Weg – „sprichst du, solltest du erfahren haben, daß du es verstehst. Es ist der Meister, der in der Ratshalle spricht, aber Reden ist schwieriger als jede Art Arbeit“ (24. Maxime, 366-368).

Wenn man endlich die Frage Platons<sup>202</sup> stellen wollte, ob Ptahhotep Tugend für lehrbar hält, ob sie durch Übung zu erlangen sei oder dem Menschen kraft seiner Natur innewohne, so wäre die Antwort wohl eher eine der Antworten der Sophisten ähnliche: Sie ist grundsätzlich lehrbar und läßt sich durch Lernen erwerben, aber die Meisterschaft im Tugendwissen zu erreichen, steht nur jenen offen, die mit Wißbegierde, mit der Liebe zum Wissen begabt worden sind.

#### 5.4.2 Die große Kette der Vermittlungen

Mit der oben zitierten Einleitung des Epilogs wird nun aber auch der Sprechgegenstand auf eine grundsätzlichere Weise verschoben. Die Einleitung gibt

<sup>199</sup> Das im Sinne geistig-religiöser Nachfolge symbolisch überhöhte Gefolge der Könige als „Horus-Könige“, vgl. J. v. Beckerath, in: LÄ s.v. Horusgeleit.

<sup>200</sup> S. hierzu nochmals Moers, *Fingierte Welten*, S. 173ff.

<sup>201</sup> Vgl. Parkinson, *Poetry and Culture*, S. 120ff.

<sup>202</sup> Menon 70a.

sich weiterhin wie eine der Maximen der Lehre, bei der auf eine situationssetzende Aufforderung eine Begründung folgt: „Wenn du auf dies hörst, was ich dir gesagt habe, wird all dein Trachten voran kommen“ (507-508); das richtige Tun, aufmerksames Hinhören, wird im folgenden ausführlich mit seiner „segsreichen“ Wirkung, seiner „Wirkungsträchtigkeit (*jh*)“<sup>203</sup> begründet. Während die Lehre so den Nutzen und die Notwendigkeit des Hinhörens lehrt, hat sie sich aber gleichzeitig auf eine Ebene gehoben, in der sie sich selbst zum Gegenstand macht. In Fortführung ihrer auffordernden und begründenden Haltung verschiebt sie die Aufmerksamkeit des angesprochenen Sohnes, des fiktiven Adressaten, weg von den Regeln der moralischen Rationalität hin auf die Gesprächssituation selbst, die der Prolog gesetzt hatte. Es wird ins Bewußtsein zurückgerufen, daß die Lehre eine vermittelte ist, daß es eine vermittelnde Instanz gibt, einen „Vater“, und einen Empfänger, der „Sohn“ ist – und daß sich in dieser Sohnesrolle all diejenigen befinden, die „hinhörend“ lesen oder zuhören.

In dieser Rückbesinnung der Lehre auf das eigene Vermitteltsein gabelt sich ihr Wissen also in das vermittelte und das vermittelnde, in das, was sie sagt, und in das, daß sie es sagt und wie sie es sagt; während das, was die Lehre sagt, ihr Inhalt, den Hauptteil ausgemacht hatte, gelten Prolog wie Epilog den Bedingungen ihrer Rezeption<sup>204</sup>. Der Erfolg, der hier prognostiziert wird, ist nur noch sekundär das gute und richtige Leben selbst, es ist vor allem der, den man als Kenner und Multiplikator der Lehre gewinnt:

Hinhören ist wirksam für den Sohn, der hingehört hat, weil Hinhören eintritt in den, der hingehört hat, und aus dem Hinhörenden jemand wird, auf den man hört; ist das Hinhören gut, ist auch das Sprechen gut (534-537).

Hinhören, das ist einmal die aufmerksame Wahrnehmung des Seins der Welt – wie in den auf die zitierten Sätze folgenden bedeutet – und es ist zum anderen die wache Aufmerksamkeit für die Inhalte der Lehre. Die so erworbene Kenntnis hat ein gesellschaftliches Ansehen zur Folge, das sowohl zu Erfolg im eigenen Leben führt, nämlich als befähigt zu gelten „... im Sinn der Kronräte“ (567), als auch erlaubt, mit nachhaltigem Erfolg selbst als Lehren-der tätig zu werden:

<sup>203</sup> Im Sinne Jansen-Winkelns, Horizont und Verklärtheit, als einer Wirkung, deren Ursache nicht unmittelbar einsichtig ist

<sup>204</sup> Ähnliches gilt für die mittelalterliche Literatur; so sagt der Prolog des Romans „Iwein“ von Hartmann von Aue das folgende (Vers 244-255): „... belohnt mich dadurch, daß ihr in guter Weise zuhört. Denn ich erzähle um so lieber, wenn man gut aufpaßt. Eine Menge von dem, was man sagt, geht verloren, wenn man nicht aufmerksam ist und nicht schweigt. Viele halten ihre Ohren hin, aber wenn sie es nicht mit dem Herzen aufnehmen, ist es für sie nichts als Geräusch; und das ist dann allzu schade, denn die Mühe beider, des Zuhörers wie des Sprechers, ist umsonst“; zitiert nach Haug, Literaturtheorie des Mittelalters, S. 130.

Es bedeutet, jemanden zu unterweisen im Reden für das Nachher: Daß er es vernimmt, ist, ein Sachkundiger zu werden, der vernommen wird, vollkommen (*nāfir*) im Reden für das Nachher (517-519);

es ist die Erinnerung an ihn im Mund der Lebenden, derer, die auf Erden sind, und derer, die sein werden (562-563).

Das Ansehen, das die Rezeption der Lehre verschafft und das den persönlichen Erfolg bringt wie die Wirkung als Lehrender, führt sich seinerseits auf eine Vorbildlichkeit zurück, die aus der „Beispielhaftigkeit von Ma‘at“ (s. S. 104) erwächst, die von der Lehre vermittelt wird. Diese Vorbildhaftigkeit ist es, die eine vom König des Prologs gewünschte sozialisierende und zivilisierende Wirkung ausübt – „möge er (der belehrte Sohn) den Kindern der Kronräte ein Beispiel sein“ (39) –, und die, so der Epilog, mit dem Respekt der zeitgenössischen Oberen den eigenen Erfolg bringt und einen sich fortpflanzenden Ruf in der Nachwelt.

Der Umschlag des Vermittlungsprozesses von „dem, der hingehört hat“ zu „dem, auf den man hört“, von der vorbildlichen Aufmerksamkeit zur vorbildhaften Belehrung wird dabei an der verallgemeinerten Rolle des rezipierenden Sohnes<sup>205</sup> und des vermittelnden Vaters festgemacht – und aus Sohn wird Vater. Neben der jeweils zeitgenössischen Breitenwirkung der Vorbildlichkeit und ihrem Nachhall in der künftigen Zeit wird diese Tiefenwirkung also erst richtig wirksam in der Kette der Generationen, indem der Vater die Lehre seinen Söhnen vermittelt und diese sie den ihren:

Das Gute (*nāfar*) gehört ihm (dem Sohn), wenn er hingehört hat; er altert, indem er Würde gewinnt und in gleicher Weise zu seinen Kindern spricht, als Aktualisierung der Lehre seines Vaters. Jedermann, der lehrt wie er, spricht vor seinen Nachkommen; seine Kinder werden dann zu den ihren sprechen (589-595).

Dieses so sich über die Generationen exponentiell verbreitende Wissen vom guten Handeln und richtigen Verhalten verbreitert den Sockel des Ansehens und der Ehre eines jeden vermittelnden Vaters – „gepriesen sei der, dem er geboren worden ist“ (623) – und stärkt insbesondere die Autorität dessen, von dem in dieser Ebene der Überlieferung alles seinen Ausgangspunkt genommen hat, Ptahhotep. Und so kann er abschließend dem Sohn mit auf den Weg geben, daß eine Meisterschaft im ethischen Wissen und ein Leben, das sich daran ausrichtet, jenen „Herzenstakt“ ausbildet, der Erfolg, Ansehen und ein grundsätzlich gutes und richtiges Handeln möglich macht – er, der alte Meister, der stellvertretend für alle Lehrenden steht, ihm, dem Sohn, der alle Rezipienten vertritt:

<sup>205</sup> Als bedeutsam für die unterschiedlichen Rezeptionshintergründe kann man ansehen, daß L<sub>2</sub>, die Version des Neuen Reiches, hier durch die Benennung des Sohnes als „Ptahhotep junior“ nicht in diesem Sinne die Lehrinhalte verallgemeinert, sondern sie historisiert.



Nun handle dem entsprechend, was dein Herr über dich sagen soll: War auch das Lehren seines Vaters wirklich vollkommen, aus dem er körperlich hervorgegangen ist, und zu dem jener gesprochen hat, da war er noch zur Gänze befangen im Leib<sup>206</sup> – so ist doch, was er getan hat, großartiger, als was ihm gesagt worden ist. Sieh, der von Gott gegeben gute Sohn, der über das ihm gesagte hinaus ein Übriges tut bei seinem Herrn, übt Maat aus, wenn sein Sinn nach seinem Takt gehandelt hat (628-636).

Aber die Generationenkette der Vermittelnden und Aufnehmenden hatte nicht bei Ptahhotep angefangen, sondern bei ihm nur eine eigene Form gefunden. Hatte er im Epilog dargelegt, unter welchen Bedingungen sich die Kette der Vermittlungen in die Zukunft verlängert, so sieht er sich selbst im Prolog seiner Lehre als jemanden, dem das Wissen aus der Vergangenheit zugeflossen ist, das er nun der „Stütze seines Alters“<sup>207</sup>, dem Sohn weitervermitteln will:

Ich möchte zu ihm über die Worte derjenigen sprechen, denen zugehört worden ist, und über die Lebensweisen der Früheren, die noch auf die Götter gehört hatten (30-32).

Im alt und weise gewordenen Ptahhotep mündet das Wissen der Vergangenheit ein und wird als Abschiedsrede und Testament<sup>208</sup> an die Zukunft weitergegeben; er und seine Lehre sind die gegenwärtige Realisation dieses Wissens. Aber gleichzeitig macht er es auch an einem absoluten Ursprung fest: das ethische Wissen, das er vertritt und weitervermittelt, stammt von den Göttern<sup>209</sup>, und ist überliefert worden aus jenen Zeiten, in denen sie offenbar in engerer Beziehung zu den Menschen standen. Welche Zeiten aber können damit gemeint sein? Die „Zeit des Osiris“ hatte die Lehre einmal als den Beginn eines Zeitraums genannt (Z. 89), der die Welt der Menschen von denen der Götter abgegrenzt haben mag (s. S. 88). Seit der Ramessidenzeit sieht man der Herrschaft Pharaos die Herrschaft von „Verklärten“ – den Halbgöttern Manethos<sup>210</sup> – und Göttern vorausgehen<sup>210</sup>; hier aber, in der Gegenwart der Lehre, bieten die Kosmogonien der Sargtexte an, vor allem jene Zeiten als

<sup>206</sup> Oder auch „da war er noch zur Gänze im Mutterleib“.

<sup>207</sup> S. Blumenthal, Ptahhotep und der „Stab des Alters“, S. 84-97.

<sup>208</sup> Nach Bergman, Lehre-Testament-Grab-Name, S. 76ff.

<sup>209</sup> Auch hier weicht L<sub>2</sub>, die Version des Neuen Reiches, auf charakteristische und ausdeutbare Weise von der Version des Papyrus Prisse ab, wenn sie formuliert: <sup>(30)</sup>Ich werde ihn belehren bezüglich der Rede derjenigen, denen zugehört worden ist, <sup>(31)</sup>und Lebensweise der Früheren, die noch den Vorfahren dienstbar gewesen waren.“

<sup>210</sup> Also der Zeit des Turiner Königspapyrus: A.H. Gardiner, The Royal Canon of Turin, Oxford 1959; die *ih.w* in col. II 1.1ff. S. auch D. Wildung, in: LÄ s.v. Götterdynastien.

gemeinte anzunehmen, in denen Götter und Menschen gemeinsam aus dem Gott des Uranfangs entstanden sind<sup>211</sup>.

Die Kette der Vermittlung reicht zurück in die Vorzeit und bis zu den Göttern. Indem aber das Wissen, das die Lehre überliefert, nun über die Götter zurückgebunden wird an die Struktur der Welt, präsentiert es sich neuerlich als ontisch begründet. Wo es dort seine Richtigkeit aus der ordnenden Vernunft bezogen hat, aus dem Blick auf die Ordnung der Welt und der vernunftgemäßen Übereinstimmung mit ihr, gewinnt es sie hier durch seine Ableitung aus dem Grund der Welt. Erkenntnis gewinnt der Mensch also zum einen durch das hinhörende Wahrnehmen der Erscheinungen und Realisierungen der Ordnung der Welt, zum anderen durch die hinhörende Aufmerksamkeit auf das Wissen von ihr, das die Lehre aus ihrem Anbeginn überliefert hat.

Und die Lehre Ptahhoteps ist ein Zwischenglied jener großen Kette der Vermittlungen, die bei den Göttern begann und tief in die Zukunft hineinreichen soll. Aber sie ist auch ein deutlich markiertes Zwischenglied: An dieser Stelle wird die Wissensvermittlung in Gestalt Ptahhoteps mit einer lehrenden Person verbunden und gleichzeitig gewissermaßen aus einer als oral gesetzten Überlieferung in eine schriftliche überführt. Der durch die Benennung individualisierte, belehrende Vater ist Erster Minister des Pharao und in gewisser – fiktionaler – Weise eine historische Persönlichkeit, und was der Text vor Augen geführt hat, die archetypische Sprechsituation der Wissensvermittlung, in der ein Vater zu seinem Sohn spricht, tritt nun selbst als Text in Erscheinung. Das ethische Wissen wird als geschichtlich und festgeschrieben erklärt, und der in der Rede als anwesend gesetzte Vater durch die Niederschrift der Rede in den Status der aufgehobenen Abwesenheit versetzt, in den Status der „différance“ (Derrida). Gerade durch die fiktionale Personalisierung des Vermittelnden ist die Vermittlung in Wirklichkeit entpersonalisiert worden: durch die „Wiederherstellung der Präsenz durch die Sprache“<sup>212</sup> ist es nicht mehr ein wirklicher Vater, der seinen Sohn belehrt, sondern ist es die Entfernung des personal Lehrenden aus der Übermittlung – einer Übermittlung, die nun auf den Text und seine Rezeption fällt: Der Text wird Vater und der Rezipient Sohn.

Indem die Zuschreibung an eine historische Person, die Jahrhunderte vor der Abfassungszeit des Textes gelebt haben mag, eine fiktionale ist, wird der individualisierte und historisch existente Vermittelnde als solcher durch den Text gesetzt; aber indem das Kollophon der Lehre den Text selbst zum abgeschriebenen erklärt, wird er als zeitgenössisch geschriebener Text zum Glied

<sup>211</sup> „Ich habe die Götter aus meinem Schweiß entstehen lassen; die Menschen aber sind die Tränen meines Auges“, Sargtextspruch 1130, CT VII 464g-465c; vgl. auch Sargtextspruch 714, CT VI 344f-g; s. zur Erschaffung der Götter und Menschen s. Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, S. 93-95; 199-205.

<sup>212</sup> Derrida, *Grammatologie*, S. 266.

in einer Kette der „Supplemente“ von Belehrung<sup>213</sup>, zum Glied in einer fingierten Kette von Texten, die als Abschriften von Abschriften auf jenen einen Vermittler zurückzuführen vorgeben.

---

<sup>213</sup> „Das Supplement liegt hier in der Mitte zwischen totaler Abwesenheit und Anwesenheit“, Derrida, aaO., S. 272.

## 6. Die Konstitution des Selbst im moralischen Raum

### 6.1 Die Koordinaten der Identität

#### 6.1.1 Der Horizont der Selbsterkundung

Der Mensch, von dem die Lehre spricht und an den sie sich wendet, wird durch sie in ein umfassendes Netz von Bezügen gestellt, die von anderer Art sind als die gesellschaftlichen Figurationen, denen er angehört, auf die sie aber dennoch bezogen sind. Sein Handeln und Verhalten wird auf die Prinzipien der Vernunft, der Achtung vor sich selbst und der Würde der anderen hingelenkt, die ihrerseits aus der Richtigkeitsordnung der Welt abgeleitet sind. Er wird auf die Konflikte, Positionierungen und Erfahrungen eines Lebens in der Gesellschaft aufmerksam gemacht und auf die Kräfte, denen er in seinem Inneren begegnet, auf die kontrollierende Instanz und ihre Gegenspieler aus den Bereichen der Begierden und Versuchungen. Die Umwelt, in der sich der Mensch bewegt, ist ein komplexes Gewebe von Einflüssen, Motivationen und Ereignissen, und der Mensch, den die Lehre konzipiert, ist eine komplexe Struktur von gleichlaufenden und widerstrebenden Impulsen.

Will man versuchen – und das ist die unter der Oberfläche liegende Aufgabenstellung der Lehre Ptahhoteps, ihr Subtext –, Ordnung in die Komplexität von Aktion und Reaktion bringen, in das Ineinander von Selbstbeherrschung und Loyalität, von sich selbst Regeln geben und Regeln beachten (s. oben S. 42, zur 27. Maxime), kommt man nicht umhin, die Mechanismen des eigenen Handelns wahrzunehmen und die Kräfte, die einen im Inneren bewegen, ins Bewußtsein zu heben. Das Nachdenken über Handlungsmaximen, über Moralität führt zum Nachdenken über den psychischen Apparat, der die menschlichen Haltungen begründet. Bis heute, wo die Kognitionswissenschaften – natur- wie geisteswissenschaftlicher Prägung – die Situation möglicherweise zu ändern beginnen<sup>214</sup>, ist eine Befassung mit diesem psychischen Apparat nur über Introspektion und Analogieschlüsse möglich gewesen, und es ist wahrscheinlich dies, was den Konzepten vom Aufbau der menschlichen Psyche, angefangen bei Platon und Aristoteles bis hin zu Sigmund Freud<sup>215</sup>,

---

<sup>214</sup> Einen m.E. guten Einblick in den Stand der Dinge gibt der Sammelband N. Elsner/G. Lüer, *Das Gehirn und sein Geist*.

<sup>215</sup> Auch wenn die im folgenden auftretenden klassischen Freudschen Begriffe „Es“, „Ich“ und „Über-Ich“ mit keinem anderen Anspruch gebraucht werden als dem, auf ihre Bedeutung im heutigen Kollektivbewußtsein zu rekurrieren, sei auf die knappe und, wie ich meine: schöne Explikation von 1938 durch S. Freud selbst verwiesen: *Abriß der Psychoanalyse*.

eine gewisse Ähnlichkeit gibt – eine Ähnlichkeit, die, wie sich im folgenden erweisen soll, auch auf die Psychologie der Ägypter ausgedehnt werden kann.

Ich will nun in Anlehnung an Charles Taylor – von dem auch die Formulierung der Kapitelüberschrift entlehnt ist – und seine Untersuchung der Entstehung und der Entstehungsbedingungen der neuzeitlichen Identität sehen, inwieweit und in welcher Hinsicht eben der metaphysische Rahmen, in den die Lehre Ptahhoteps gestellt ist, die Identitätsbildung und das Identitätsbewußtsein befördert haben. Das Identitätsbewußtsein der Menschen ist vom Vorhandensein eines Rahmens, eines Sinnhorizontes bestimmt; diese Abhängigkeit läßt sich historisch in der Sukzession der Sinnhorizonte von der Antike über das von Augustin geprägte Christentum, über Descartes, John Locke und den Puritanismus bis in die Moderne verfolgen, die, obwohl sie von der Auflösung der alten Horizonte durch Max Webers „Entzauberung der Welt“ bestimmt ist, ebenso ihre Rahmen entwickelt hat. Taylor sagt es so: „Wissen, wer ich bin, ist eine Unterart des Wissens, wo ich mich befinde. Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte ...“<sup>216</sup>. Und so kann man auch sehen, auf welche Weise sich die Identität – sich selbst als handelndes menschliches Wesen wahrzunehmen – durch die Bindungen und Identifikationen definiert, die den Rahmen der Ma‘at abgeben, durch den ihm eigenen Maßstab der Tugenden und Richtigkeiten.

### 6.1.2 Das Subjekt des Handelns

Richtiges Verhalten leitet sich nicht nur aus bestimmten Tugenden ab, die sich ihrerseits aus der Ma‘at ableiten, richtiges Verhalten ist auch eine Einheit des Handelns, in der die verschiedenen Tugenden zusammenwirken, um eben dieses Handeln hervorzubringen. Die Einheit dieses Handels ist in dem „Du“ personalisiert, an das sich die Aufforderungen Ptahhoteps wenden. Es ist auf der Textebene der fiktionaler Sohn, der im Prolog der Lehre eingeführt worden ist, faktisch aber der Leser oder Zuhörer des Textes. Dieses angesprochene Gegenüber muß Subjekt seines Handelns sein, ein „Ich“<sup>217</sup>, dem die Freiheit der Wahl zugestanden wird, das falsche Handeln bleiben zu lassen und das Richtige zu tun – das in gewissem Verständnis desengagierte Subjekt, das Launen und Leidenschaften im Zaum zu halten vermag und so die Voraussetzung schafft, mit Hilfe der Vernunft Einsicht in Situationen und Konstellationen zu gewinnen und Entscheidungen zu treffen, die, wenn rational, auch ma‘atkonform sind.

<sup>216</sup> Taylor, Quellen des Selbst, S. 55.

<sup>217</sup> S. hier insbesondere Lichtheim, Moral Values, mit den Kapiteln 2 („Personhood“) und 3 („Knowing Good and Evil“).

In gleicher Weise aber gewinnt die Einheit des Handelns, die „Ich“ ist, auch ihre Antriebe aus den Tugenden der Richtigkeitsordnung, weil sie diese „liebt“ und wünscht, durch sie ihr Leben mit Sinn zu füllen. Sie waren die Reflexe und Abbilder eines metaphysischen Rahmens, aus dem sie ihre Richtigkeit erhalten, und an dem mit aller Kraft entlangzulauschen, auf den hinzuhören die Steuerungsimpulse für das eigene Leben liefert. Indem man dies tut und auf diese Weise sein Leben mit Sinn füllt, nimmt man gleichzeitig wahr, wo innerhalb dieses Horizonts von Sinn man sich mit seinem eigenen Leben befindet: ich bin vielleicht gerecht, aber nicht fürsorglich genug; ich habe einen üblen Vorgesetzten, und daher geht mir die Zuarbeit nicht sonderlich von der Hand; ich liebe meine Frau, kann aber den an sich wohlgeratenen Sohn doch nicht so ganz leiden. Der Rahmen, in dem man sich befindet, setzt einen dazu in Stand, die anderen Menschen nicht nur als andere, sondern ihrerseits als Subjekte von Handeln anzuerkennen, das richtig oder falsch ist; vor allem aber setzt er dazu in Stand, sich vor sich selbst Rechenschaft abzulegen, die eigenen Antriebe wahrzunehmen, die vernünftigen und die unvernünftigen – und unter diesen die, denen ich folgen kann, und die, bei denen ich dies tunlichst nicht sollte. Die Menschenfigurationen, in denen man sich befindet, werden gewissermaßen vermessen am Maßstab der Tugenden und der Richtigkeitsordnung.

## 6.2 Die menschliche Innensteuerung und ihre Instanzen

### 6.2.1 Das Organ der rationalen Einsicht; Geist und Bewußtsein

Der Richtigkeitsordnung folgen zu können setzte voraus, sich über seine Antriebe Rechenschaft abgelegt zu haben, die Motive seines möglichen Handelns zu kennen. Während die Motive des Handelns der anderen zunächst im Dunkeln bleiben müssen – „Geschehen ist von der Art des Nachtdunkels“ (138) – bestand für das Ich die Möglichkeit, seinen Motiven im eigenen Inneren nachzugehen – herauszufinden, was es denn sei, was da denkt, und welches die Kräfte sind, die einen bewegen, und wie das geht, diese Kräfte zu steuern. Oder genauer: Indem man beobachtet, wie durch Beobachtung der Richtigkeitsordnung das Handeln gesteuert wird, welche Operation dahinter steht, sich zu beherrschen, unterscheidet man das, was herrscht, von dem, was beherrscht wird (s. § 3.1) – indem man dies tut, ist das Beobachten ein Beobachten zweiter Ordnung<sup>218</sup> geworden. Wenn Ptahhotep die Verhaltensformen einer Staatsgesellschaft niederlegt, ist der Weg nach innen schon begangen, die Selbsterkundung im Sinne von Distanzierung und Verallgemeinerung.

Es ist nun der Epilog, der in seiner Eigenschaft, Brücke zu sein vom Text der Lehre zu ihrer Verankerung in der Wirklichkeit, gegen Ende und zusam-

<sup>218</sup> In der Terminologie von Luhmann, ausführlich in ders., *Die Kunst der Gesellschaft*, S. 92ff.

menfassend in aller Klarheit sagt, daß die Quelle der Einsicht in das richtige, weil ma'atgerechte Handeln *Jab*, das „Herz“ ist: „Sieh, der von Gott gegeben gute (*nāfir*) Sohn, der über das ihm gesagte hinaus ein Übriges tut bei seinem Herrn, übt Maat aus, wenn sein Sinn (*jab=f*) nach seinem Takt<sup>219</sup> gehandelt hat“ (633-636). Und zuvor war der Epilog nicht minder deutlich darin, das Herz als die Größe im Menschen zu bestimmen, von der es abhängt, ob sein Leben gelingt. Da war zunächst die Aussage: „Wer hinhört ist einer, den Gott liebt; wen Gott haßt, der kann nicht hinhören“ (545-546) – hieß, daß es das Erkennungszeichen des „Gefallenen“ ist, die Bedingungen der Existenz nicht erfassen, nicht wahrnehmen zu können (s. schon § 5.4.1); ihr folgt im Zeichen des „Herzens“ die grundsätzliche Bekundung der Willensfreiheit des Menschen, seiner Freiheit zur Wahl<sup>220</sup>: „Es ist die Sinnesart (*Jab*), die ihren Herrn zu jemandem werden läßt, der hinhört, oder aber zu jemandem, der nicht hinhört; seine Sinnesart (*Jab*) ist für den Menschen (Mann) Leben, Wohlergehen und Gesundheit“ (550-552). Welches Gewicht die Lehre hier der Steuerungsfunktion des Herzens zuweist, wird unmittelbar daraus ersichtlich, daß ihm hier das zugesprochen wird, was in seinem sprachlichen Ausdruck sonst die zeremonielle Prerogative des Königs ist: „Leben, Wohlergehen und Gesundheit“.

Nun ist es wohl bekannt, daß das Herz den „inneren Menschen“ ausmacht<sup>221</sup>, aber ich will trotzdem sehen, ob man dem nicht noch ein wenig deutlichere Konturen abgewinnen kann, daß das „Herz“ so viele unterschiedliche Bedeutungen annehmen kann, Bedeutungen, die gleichzeitig auch eine Funktion für das menschliche Verhalten zuweisen. *Jab* ist hier von mir in der Übersetzung der Lehre, in prinzipieller Übereinstimmung mit dem Wörterbuch<sup>222</sup> und der allgemeinen Ansicht, wechselweise als „Geist“ und als „Gesinnung“, „Sinnesart“, aber auch als „Sinn“, „Gemüt“ oder auch als „Gewissen“ wiedergeben worden. Diese Bedeutungen lassen sich in zwei Hauptgruppen zusammenfassen, zum ersten in das, was man die Gesamtheit der inneren

<sup>219</sup> *jrj=f mʃ.t jr.n=f jb=f r nmt.t=f*, „gemäß seinem Gang“.

<sup>220</sup> Sinngemäß so auch Assmann, Ma'at, S. 75 mit Anm. 74 (gegen die Auffassung im Sinne einer Prädestinationslehre; gegen diese ebenso Miosi, God, Fate and Free Will, S. 78ff, und Quack, Lehren des Ani, S. 187f).

<sup>221</sup> Im Sinne von Helmut Brunner und insbesondere Jan Assmann der Sitz des „inneren Menschen“, der in dieser Zeit entdeckt worden sei; s. die Lit. bei Assmann, Ma'at, S. 119 Anm. 94; H. Brunner, „Das Herz im ägyptischen Glauben“; ders., „Das Hörende Herz“; ders., in: Saeculum 35, 1984, 193-196; dann auch: A. Piankoff, Le Coeur, A. de Buck, in: JEOL 9, 1944, 9-24; A. Hermann, in: JAC 1961, 77-107; zuletzt Assmann, Ägypten. Eine Sinnesgeschichte, S. 154-156, und R. Parkinson, in: Moers, Definitely: Egyptian literature, S. 66f.

<sup>222</sup> WB I 59, 13-20, „als Sitz des Denkens, Fühlens, Wollens“, „Verstand, Gedanke“, „Gewissen, Charakter“, „Stimmung“, Hannig: „Verstand, Meinung, Gedanke, Sitz des Denkens, Wille, Wunsch; Gemüt, Gefühl; Charakter, Gewissen, Bewußtsein; Sitz des Gewissens“ und anderes.

Befindlichkeiten des Menschen nennen könnte, zum anderen das, was sich daraus als denkendes Inneres ausgrenzen läßt.

Die Gesamtheit der inneren Befindlichkeiten entspricht etwa dem, was man mit „Gemüt“, „Stimmung“ oder „Gesinnung“ wiedergeben will – das, was einem als Aktions- oder Reaktionsgrundlage begegnet, bei anderen und bei einem selbst. In dieser Form tritt gewissermaßen das Innenleben des Menschen, der Geist, der ihn beseelt, äußerlich in Erscheinung, wird für die anderen wahrnehmbar. Hört man hin auf die Wünsche seines Leibes (*hūʕ.at*), so hatte die 14. Maxime gesagt, so zeigt man einen „Geist“, entwickelt eine Gesinnung (*Jab*), die andere abstößt. Das dadurch verursachte Schwinden der Liebe macht stumpf – leert den Geist (*Jab*) – und läßt den ansonsten wohlgenährten Körper (*hʕw*) verfallen: „Setzt aber die Gesinnung/der Geist dessen, der auf seinen Leib hört, Verachtung für ihn an die Stelle der Liebe zu ihm, ist der Geist blank, verwahrlost sein Körper“ (243-245). Der „Leib“ modelliert den „Geist“ innerlich so, daß er ungünstig auf die Außenwelt wirkt, die auf ihn und den „Körper“ als empirisch greifbare Form ungünstig zurückwirkt. In dieser rekursiven Bewegung ist *Jab*, das Herz, der Geist, einerseits die beeinflussbare Größe, andererseits die wirkende – die Schnittstelle von Innen und Außen, die Schleuse, die Innenregungen nach außen leitet und Außenimpulse nach innen. In einem vorläufigen Ansatz zu einer ägyptischen Anthropologie kann man zunächst festhalten: „Leib“ bezeichnet die Quelle der Nachteil bringenden Binnenregungen, „Geist“ den Ort der Wahrnehmung und Richtungsentscheidungen, „Körper“<sup>223</sup> die materielle Manifestation der Person.

Über *Jab* wird also das Innenleben der sonst opak bleibenden anderen wahrnehmbar, so, wenn man bei einem Großen eingeladen ist (7. Maxime): „Man kann zwar nicht wissen, was im Gemüt (*jab*) mißlich ist, aber du solltest demgemäß sprechen, wie er dich anredet; das, was du sagst, soll gut tun im Gemüt (*jab*)“. Man kann sein Inneres zeigen, seinen Gefühlen „Luft machen“ (17. Maxime, 127-130), man kann das Gemüt erfreuen (21. Maxime), ihm Verdruß bereiten (26. Maxime) und dem seiner Freunde durch gutes Sprechen zusetzen (33. Maxime).

Für einen selbst, in der Innensicht, ist *Jab*, der Geist, das Organ des denkenden Inneren, der Wahrnehmung und der Verarbeitung von Außenwirkungen und Innenimpulsen, der Ort der Einsichten und Reflexionen, des Sinns und Nachsinns – das Bewußtsein also, das die Auseinandersetzung eines Lebewesens mit seiner Umwelt begleitet und überwacht, und das gleichzeitig das Wissen des Subjekts von diesem Tun enthält. Als der Sinn, der im Inneren ordnend einwirken kann auf Anwandlungen von Leidenschaftlichkeit, Heftigkeit und Hochmut, tritt er in der 25. Maxime in Erscheinung: „Wer auf sein Sinnen, seine Vernunft (*jab-af*) hört, wird zum Ordnenden“ (387). Er repräsentiert den Verstand, den man braucht, um öffentlich zu reden (24. Maxime),

<sup>223</sup> Der häufig als solcher verstandene Parallelbegriff *d.t* kommt in der Lehre nicht vor.



wird durch Ehrgeizlosigkeit frei (14. Maxime) und warnt vor aktivem Ehebruch, widrigenfalls er in Gestalt des Gewissens schlagen wird (18. Maxime). Als das denkende Innere, in dem sich die eigene Weltsicht formt, sollte es sich gegebenenfalls der Entäußerung enthalten – „Dein Sinnen (*jab*) versinke und dein Mund möge sich beherrschen“ (618). Als wahrnehmende Aufmerksamkeit, die man dem wohlgeratenen Sohn zuwenden soll (12. Maxime) – „laß nicht zu, daß sich dein Sinn (*jab-ak*) trennt von ihm“ (205) – erlaubt sie, das Potential anderer Menschen zu erkennen, wer „als befähigt gelten wird im Sinn (*jab*) der Kronräte“ (567). In bestimmten Ausdrücken – festere Verbindungen von *Jab* mit Eigenschaftswörtern<sup>224</sup> – erhält es fast so etwas wie begriffliche Schärfe: man hält seine Impulse zurück, ist „bezwungenen Sinns“, man ist mit „leitendem Sinn“<sup>225</sup> ausgestattet oder mit einem, der sich dem sinnlich Erfahrbaren „zuneigt“, der aufmerksam ist<sup>226</sup>, oder man ist auch auf geistigem Gebiet das, was man sozial ist – „arm“<sup>227</sup>. Mit *Jab* verfügt man über den „Sinn für Ordnung, Maß und Ziel im Reden und Handeln“<sup>228</sup>, und es soll die Autorität im eigenen Inneren sein, auf die man hört – „folge deinem Sinn (*šimsij jab-ak*) Zeit deines Seins, tu nicht mehr als gesagt wird und verkürze die Zeit deiner ‚Sinn-Nachfolge‘ (*šūmis jab*), deiner Selbstbestimmtheit nicht“ (186-188), so hatte die 11. Maxime gesagt. Auf diese Autorität zu hören – zu tun, was man selbst will – ist eine Bedingung jener „Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“, die einmal als die Definition von Freiheit angesehen werden wird<sup>229</sup>.

*Jab* steht also für das am Menschen, was an ihm über das sinnlich erfahrbare hinausgeht, aber ihn als Menschen erst eigentlich ausmacht: es steht für den Geist, den man anderen gegenüber zeigt, und für den Geist, den man hat – Vernunft, Verstand und Denken; Bewußtsein.

<sup>224</sup> Traditionell als „Adjektive mit bestimmendem Substantiv“ gekennzeichnet, s. nun aber K. Jansen-Winkel, ZÄS 121, 1994, 51-75 (systematisch gesehen handelt es sich um attributiv-appositionelle – adnominale – Adjektivsätze). Solche Ausdrücke mit *jb* sind lexikalisch sehr zahlreich, hier werden nur die angeführt, die in der Lehre auftreten.

<sup>225</sup> „mit bezwungenem Sinn“ (*dār jb*) und „mit leitendem Sinn“ (*hrp jb*) in der 2. Maxime (S. 63).

<sup>226</sup> Epilog (Z. 624) *wih jb* „aufmerksam sein“ (s. Lichtheim, Moral Values, S. 78 ff. „pay attention to“), wörtlicher: „Dein Herz möge sich neigen, geneigt zeigen“; daraus läßt sich sowohl die Bedeutung „aufmerksam sein“ wie die im WB aufgeführte: „freundlich sein“, „wohlgesinnt, wohlwollend, geduldig, bescheiden“ ableiten. Vgl. auch Assmann, Ma‘at, S. 73.

<sup>227</sup> „Arm, armselig im Geist“ (*hwrw jb*), 4. Maxime (S. 24).

<sup>228</sup> Cicero, de officiis I 15.

<sup>229</sup> Kant, Grundlegung, S. 115.

### 6.2.2 Der Ort der irrationalen Regungen

Der Ort der Begierden und leidenschaftlichen Erregungen ist nun zunächst einmal, wie insbesondere die 14. Maxime explizit gemacht hatte, *Hū'at*, der „Leib“<sup>230</sup>, oder gar, wie es an anderer Stelle heißt, „der Leib (*hū'at*) des Wünschens“ (27. Maxime, 406): wer nicht auf die Vernunft, sondern auf seinen Leib hört, verliert Ansehen, Zuneigung und Würde. Gemütsruhe setzt voraus, daß der Leib erregungsfrei ist; das Unrecht, daß einem geschieht, bringt ihn in Wallung – „schon wenig von dem, um das man gebracht worden ist, macht einen Feind aus dem Gleichmütigen (*qab hū'at*)“ (20. Maxime, 322-323) –, und er ist die Quelle von Neid, Haß und Abneigung, jener Erregungszustände, die etwa verleumderische Rede produzieren – sie ist „eine Hervorbringung von Heißbleibigkeit (*ta'-hū'at*)“ (23. Maxime, 352). Da der Leib endlich, wie man erwarten sollte, das Organ ist, über das auch die physischen Bedürfnisse selbst befriedigt werden – „fülle ihren Leib“ (327), so wird der fürsorgliche Ehemann aufgefordert –, kann man ihn insgesamt den gewissermaßen vegetativen Gegenpart der Vernunft nennen.

Der Leib als Ort der Bedürfnisse, Triebe und negativ markierten Gefühle, Neid und Haß, ist aber dann natürlich auch der Ort positiver Gefühle, der von Zuneigung und Liebe – „... die Liebe zu dir [dauert fort] im Leibe (*hū'at*) derjenigen, die dich lieben“ (27. Maxime, 412-413). Und die Menschen müssen bei der körperlichen Liebe Rücksicht auf das nehmen, „... was in ihrem (der anderen) Leib ist“ (459) – ihr Begehren darauf einstellen, welche Gegenliebe sie finden (32. Maxime).

Das Unheil jedoch, das die Wallungen des Leibes, die Triebe, in das Zusammenleben bringen können, läßt sich verhindern durch die Stärkung der Vernunft, durch frühzeitige Sozialisation und Zivilisierung: „Wer gegen dich angeht ist jemand, der einem verachtenswert geworden ist: er ist jemand, dem Unheil schon im Leib“<sup>231</sup> anbefohlen ist“ (216-217), sagt die 12. Maxime über den mißbratenen Sohn, jedoch „ein Hinhörender, dem dies gesagt worden ist, wird wohlhandelnd sein im Leib, ein Gesegneter bei seinem Vater“ (560-561).

<sup>230</sup> Dieser Feststellung scheint in einigen Punkten dem zu widersprechen, was Shupak, *Where can Wisdom be found*, S. 293ff. herausgearbeitet hat. Ich denke aber, daß sich dieser Widerspruch legt, wenn man sieht, daß der Leib nicht „thought itself“, sondern in den einschlägigen Fällen das „reservoir for human thoughts“, das Behältnis, den Aufbewahrungsort der Gedanken, das Gedächtnis wiedergibt – und letztlich dann nur ein generelles Wort für das Körperinnere ist.

<sup>231</sup> Im allgemeinen wird hier von einer Bedeutung „Mutterleib“ ausgegangen, s. dazu jedoch schon Miosi, *God, Fate and Free Will*, S. 78ff. In einer vergleichbaren Stelle des Epilogs – „<sup>(629)</sup>war auch das Lehren seines Vaters wirklich vollkommen, <sup>(630)</sup>aus dem er körperlich hervorgegangen ist, <sup>(631)</sup>und zu dem jener gesprochen hat, da war er noch zur Gänze befangen im Leib (*hū'at*)“ – ist eine solche Auffassung nicht von der Hand zu weisen, sie ist aber auch im dem Sinne zu verstehen, der hier im Text angesetzt wird: Triebbefangenheit in frühem Alter.

Obwohl nun der Feststellung ausreichende Plausibilität zukommt, daß der Leib (*Hū'.at*) der vernunftferne Gegenspieler des Geistes (*Jab*) sei, ist mit ihr noch nicht die Bandbreite all des Handelns erfaßt, das dem Inneren des Menschen entspringt. Der Geist war zwar als wahrnehmender und vernünftiger gewissermaßen der oberste Leiter des Verhaltens, aber er war auch nicht in jeder Hinsicht von irrationalen Regungen frei, insofern er die Gesamtheit der inneren Befindlichkeiten repräsentiert, die Aktions- oder Reaktionsgrundlage des Menschen sind – zu denen ebenso seine Gestimmtheiten, Stimmungslagen, „Sinnesarten“ gehören (s. § 6.2.1, S. 115). Handlungsursachen, die in *Jab*, dem „Herzen“, liegen, aber nicht als rational begründet im eigentlichen Sinn anzusehen sind, deuteten sich auch schon in der Komponente an, die „Sinn-Nachfolge“ ermöglichte (11. Maxime, s. S. 116), ein Wollen, das sich nicht nur aus der vernünftigen Reaktion auf die Forderungen der Sinnenwelt ableitete, sondern eine Form sich autonom bildender Absichten, eine Form freier Entscheidung enthielt: man kann „etwas im Sinn“ haben, sein inneres Augenmerk auf etwas richten, das man will.

Es ist wiederum die 25. Maxime, die diese Formen des Handelns exemplarisch vor Augen führt. Wenn sie auch das vernünftige Herz als Organ des richtigen Handelns nennt – wie es dort zuletzt hieß: „Wer auf seine Vernunft (*jab*) hört, wird zum Ordnenen“ (387) –, so muß dies sich doch gewissermaßen als Ordnenes gegen sich selbst als die Quelle einer Energie wenden, die sich auf unerwünschte Weise entäußern kann: als Ungeduld und Hochmut etwa, man „sei nicht hochfahrenden Sinns (*qj j b*)“ (374) oder, wie es die 1. und 10. Maxime ausgedrückt haben, man sei nicht „erhabenen Sinns (*cj j b*)“, „dünke sich nicht erhaben“ (Z. 52; 178). Oder als Leidenschaftlichkeit und übertrieben gute Stimmung: „Heißsinnig“ (*ta' jab*<sup>232</sup>; Z. 378), allzu energisch oder enthusiastisch zu sein, verwirrt – insbesondere, wenn die Mächtigen es sind – die Umgebung oder bringt sie in Verlegenheit; allzu fröhlich, „gelösten Sinns“ (*wnf j b*; Z. 382) zu sein, schafft Alltagsprobleme.

Der energische Entäußerungsdrang dieses anderen Teils des Geistes kann weiterhin die Gestalt von Zorn annehmen, der den Agierenden zwar selbst erleichtern mag, aber dennoch unerwünscht ist, weil er einem Gegenüber, das schwächer ist, Schaden zufügt. Die 4. Maxime nennt den Zorn und seine Wirkung als entlastende und verletzende zusammen und fordert den ordnenden, den vernünftigen Teil im Geist des Handlungssubjekts auf, ihm entgegenzutreten: „Wüte nicht los (*m 3d j b=k*) gegen ihn (den gemeinen Mann) angesichts seiner Armseligkeit; ... wende dich ihm nicht zu, damit dein Sinn (*r jsy j b=k*) erleichtert werde, und kühl dein Mütchen (*m jcj j b*) nicht an deinem Gegen-

<sup>232</sup> „Heißsinnig“ (*tj j b*) ist offenbar jemand, der erregt ist, weil er etwas leidenschaftlich will, aber sein „Sinn“ ist „kühl“ (*qb/qbb*), wenn er zufriedengestellt ist (pWestcar 5,7 und sonst). Der „Heißleibige“ (*tj h3t*; Z. 352, s. oben) indessen ist jemand, dessen Erregung Ausdruck in ungunen Gefühlen findet, während der „Gleichmütige“ (*qb-h3t*) davon frei bleibt.

über“ (76, 78-79). Was aber hier dem Mächtigen untersagt wird, das sollte dem schwächeren und abhängigen Gegenüber durchaus zugestanden werden, so hatte die 17., die Bittstellermaxime gefordert, nämlich das Recht auf jene Erleichterung, die es bringt, „den Sinn zu reinigen“ ( $j^c j \text{ } j b$ ), von Regungen und Ressentiments zu befreien: „Der mit Bösem belastete will seinen Sinn frei, seinen Gefühlen Luft machen ( $j^c . t \text{ } j b = f$ ), bis ausgeführt worden ist, weswegen er gekommen ist“ (268-269) – Hier wie andernorts zeigt sich, daß in dem Verhaltenskodex zwischen den Mächtigen und den Schwachen, den die Lehre aushandelt, die Bewertung von Regungen und Verhaltensweisen von der gesellschaftlichen Stellung der Beurteilten abhängt: was dem Schwachen und Abhängigen gestattet ist, ist dem Vertreter der Machtelite noch lange nicht erlaubt.

Und indem sich der Sinn endlich auf Objekte richtet, der Mensch „raff-sinnig“ ( $^c w n \text{ } j b$ ) wird, erweist sich sogar die kategoriale Untugend der Hab-sucht als eine intentionale Funktion des Geistes, der er sich selbst entgegenzustellen hat (5., 19. und 20. Maxime).

*Jab* steht demnach in Ptahhoteps Lehre auch für die „Sinnesabsichten“, für solche Regungen, die durch ein sich im Inneren des Menschen bildendes Wollen bestimmt sind; man ist sich dieses Wollens bewußt und kann es beeinflussen. Es ist nicht nur der Ort der Vernunft, sondern auch der Ort der unterschiedlichen Sinnesarten und steuerbaren Gefühle, der Ort, wo die inneren Befindlichkeiten sich zu einer sich entäußernden Energie verdichten können, die man selbst wahrnimmt.

### 6.2.3 Die Vermögen des Herzens

Will man nun zusammenfassen, was den „inneren Menschen“ ausmacht, wie die Anthropologie beschaffen sein mag, auf der Ptahhoteps Lehre beruht oder die sie mitbegründet, läßt sich das einleitend gesagte (§ 6.2.1) zunächst wie folgt begrifflich fassen: *Jab*, der Geist, steht *Hū'.at*, dem Leib als dem Ort der Triebe gegenüber, und hat selbst zwei Aspekte, die wohl ineinander gehen, aber funktional zu trennen sind<sup>233</sup>. Es bezeichnet einerseits das Vermögen des Menschen, zu denken und vernünftig zu sein – „Vernunft, Verstand“ zu haben –, andererseits bezeichnet es die inneren Befindlichkeiten als die Quelle einer ziellosen oder zielgerichtete Energie, die die Menschen dazu bringen kann zu agieren, auch und gerade unvernünftig – einen „intentionalen Sinn“, ein „Strebevermögen“. Paradigmatisch steht für diese Funktion ein Ausdruck, der dann im Neuen Reich phraseologisch wird, nämlich daß „mein/sein Herz auf eine Sache gerichtet ist“ ( $j b = j \text{ } r \text{ } j h . t$ ), daß jemand etwas will, sich wünscht.

Das Herz genannte Organ ist also nicht nur der Ort der rationalen Einsicht, sondern auch jener des intentionalen Sinns – der Ort des bewußten

<sup>233</sup> Brunner, Altägyptische Weisheit, Einleitung, sieht in diesem Ineinander Anlaß zur Resignation.

Wollens und jener rationalen oder nicht-rationalen Kräfte, die zum Wollen führen. Und der wollende Teil steht unter der Kontrolle des vernünftigen Teils, oder, im Sinne der Lehre: soll unter seiner Kontrolle stehen. Das „Herz“ ist somit insgesamt das Zentrum der Innensteuerung und Binnenmotivationen des Menschen<sup>234</sup>. Es bezeichnet das theoretische Bewußtsein, das wahrnehmende und verstehende Vermögen, die betrachtende und schiedsrichterliche Instanz, bei der man sich im inneren Zwiegespräch Rat holt. Und es bezeichnet das praktische Bewußtsein, die Quelle, aus der die Antriebe zum Handeln kommen, Antriebe, die zum Guten, aber auch zum Schlechten führen können, wenn ihnen nicht gesteuert wird<sup>235</sup>: „Wer hinhört ist einer, den Gott liebt; wen Gott haßt, der kann nicht hinhören. Es ist der ‚Geist‘ (*jb*), der seinen (16,8) Herrn zu jemandem werden läßt, der hinhört, oder aber zu jemandem, der nicht hinhört; sein ‚Geist‘ (*jb*) ist für die Person, den Mann (*zj*) Leben, Wohlergehen und Gesundheit“ (545-552), so hatte es – hier nun angepaßt formuliert – Ptahhotep im Epilog der Lehre gesagt (s. schon S. 113).

*Jab*, das Herz, der Geist, versammelt in sich die Fähigkeit zur Einsicht in das Richtige, das ungerichtete Strebevermögen und das Vermögen zur Entscheidung<sup>236</sup>; es enthält die steuerbaren Antriebe und ist gleichzeitig Steuerorgan. *Jab*, der Geist, ist der Ort der „Ich-Kräfte“, und deren Stärke ist die Voraussetzung für ein gelingendes Leben: „ihr Geist, ihre Sinnesart ist für die Person Leben, Wohlergehen und Gesundheit“ (552). –

Ich habe mich nun hier in meiner Darstellung eines Stils von Metaphorik bedient, der, wie ich meine, den Darstellungsstil der Lehre Ptahhoteps wie den der klassischer Tugendethiken spiegelt – nämlich dem Geist und seinen Komponenten so etwas wie Wesenheit, Substanz zuzuschreiben, der bestimmte Eigenschaften zukommen oder die durch solche modifiziert werden kann. Diese Eigenschaften können dem Geist im Sinn eines analytischen Urteils notwendig zukommen, – der Geist ist notwendig vernünftig und ma‘atorientiert –, oder sie sind ihm akzidentiell: In der Kombination von *Jab* „Sinn, Vernunft“ mit den Erscheinungsformen des Strebevermögens, etwa den Ausdrücken für die emotionalen Regungen, beschränken sie den Geist in seinem Geltungsbereich oder geben ihm eine Richtung – man ist nun „heißen Sinns“, „gierigen Sinns“, „hochfahrenden Sinns“. Im Zuge einer gewissermaßen anthropologischen Wirksamkeit ist nun etwas an ihm, „was wider das rationale Element (*τὸ λόγον*) ist, eine Gegensätzliches, Widerspenstiges“, wie es dann Aristoteles

<sup>234</sup> Eine Aufzählung dieser im Herzen zusammengefaßten unterschiedlichen Handlungsquellen mit Verweisen auf den Text bei Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, S. 145f; eine zusammenfassende Darstellung bringt Shupak, *Wisdom*, S. 299-311.

<sup>235</sup> S. dazu auch Shupak, *Wisdom*, S. 55ff.

<sup>236</sup> Zur Rolle des Herzens als Entscheidungsorgan s. auch Assmann, *Ma‘at*, S. 75 Anm. 74.

sagen wird<sup>237</sup>. Dort, bei Aristoteles, ist der Gegenstand der Betrachtung das, was er und andere „Seele“, „Psyche“ genannt haben; und das „Gegensätzliche, Widerspenstige“ ist neben der Vernunft, der Fähigkeit zur rationalen Einsicht eine zweite Naturanlage der Seele, irrational wie die vegetative (τὸ φυτικόν), aber mit einem Anteil am rationalen Element, insofern es nämlich auf dies hinzuhören und ihm beim beherrschten Menschen Gehorsam zu leisten vermag – „das Strebevermögen, Begehungsvermögen“ (τὸ ἐπιθυμηφυτικόν)<sup>238</sup>.

In der Tat: Was Ptahhotep als Vermögen des „Herzens“, *Jab*, zu bestimmen versucht, entspricht in gewisser Weise dem, was in der klassischen Philosophie als Vermögen der „Seele“ diskutiert wird. Da hatte Platon, vor Aristoteles, im Dialog „Politeia“<sup>239</sup>, vom „Staat“, „das, womit die Seele überlegt und ratschlagt, das Denkende und Vernünftige (τὸ λογιστικόν) der Seele“ genannt, „das aber, womit sie verliebt ist und hungert und dürstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben ist, das Gedankenlose und Begehrliche (τὸ ἐπιθυμηφυτικόν)“ – bei Ptahhotep der Leib – und schließlich „das Eifrige, das Mutartige“ (ὁ θυμός; τὸ θυμοειδές), das „im Zwiespalt der Seele die Waffen für das Vernünftige“ ergreift<sup>240</sup>. Oder nochmals Aristoteles, „Protrepitikos“<sup>241</sup>: „Ein Teil der Seele ist die Vernunft. Sie ist der natürliche Herrscher und Richter über das, was uns angeht. Der andere Teil ist so beschaffen, daß er ihr folgt und sich ihrer Herrschaft unterwirft.“

Vergleichend könnte man somit sagen, daß in Ptahhoteps Konzept der menschlichen Psyche das vegetative Begehren – als Leib – eine eigene Position einnimmt gegenüber *Jab*, in dem Vernunft und Strebevermögen vereinigt sind, während Platon und Aristoteles eine andere interne Zuordnung vornehmen: Für Platon sind Vernunft und Begehren durch ein selbständiges Drittes vermittelt, den Mut als einer Form dessen, was hier – mit Aristoteles – Strebevermögen genannt wird; Aristoteles ordnet die Seele nach dem Vernünftigen (τὸ λόγον) und dem Unvernünftigen (τὸ ἄλόγον)<sup>242</sup>, das sich nun ihrerseits

<sup>237</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1102 b18 (I 13,15-16; deutsche Übersetzung nach Dirlmeier, Nikomachische Ethik, S. 41).

<sup>238</sup> „Dieses hat in bestimmter Weise Anteil am rationalen Element, insofern es auf dieses hinzuhören und ihm Gehorsam zu leisten vermag“, Nikomachische Ethik 1102 b30 (I 13,18; deutsche Übersetzung nach Dirlmeier, aaO.).

<sup>239</sup> Politeia 439d.

<sup>240</sup> Politeia 440e; in Z. 12 der Lehre Ptahhoteps wird genau dies als altersbedingt schwindend beklagt: die Lebenskraft schwindet, „da mein Mut, mein Strebevermögen (*jb=j*) müde geworden ist“.

<sup>241</sup> S. Werner Jaeger, Aristoteles, Berlin 1923, S. 260; zitiert nach Hannah Arendt, Vom Leben des Geistes, S. 57.

<sup>242</sup> „Freilich, ob diese beiden von einander geschieden sind wie die Teile des Körpers oder Teilbares überhaupt oder ob dies eine rein definitorische Zweiheit ist, während sie von Natur untrennbar sind, wie etwa bei Kreisbogen konvex und konkav – diese Frage ist für

in das Begehren und das auf die Vernunft hinhörende Strebevermögen unterteilt. Wenn man so will, bieten Ptahhotep und Aristoteles die symmetrischen Varianten eines Konzepts von der seelischen Innensteuerung, zwischen denen das Konzept Platons eine Mittelstellung einnimmt. Und über die Jahrhunderte hinweg verbindet Ptahhotep und Aristoteles – ohne diesem mit einem solchen Vergleich zu nahe treten zu wollen – noch eine weitere Gemeinsamkeit: das Herz als dem Ort der Seele<sup>243</sup>.

## 6.3 Das Selbst

### 6.3.1 Der Ka und der Maßstab im Inneren

Nun gab es allerdings in der Lehre Ptahhoteps noch eine andere, zunächst etwas mysteriöse Instanz maßstabgerechten Verhaltens, der im allgemeinen eine Form des Begriffes „Seele“ vorbehalten wird, nämlich das, was ägyptisch „Ka“ heißt<sup>244</sup>. Zunächst etwas mysteriös, hatte ich gesagt, weil der *Ka* eigentlich als eine anthropologische Größe gilt, die im Kontext von Bestattung, Totenkult und Jenseitsvorstellungen Bedeutungen haben soll, für die in diesem weitgehend säkularen und auf die Lebenswirklichkeit bezogenen Text eigentlich keine rechte Funktion erkennbar ist. Der Text macht aber vergleichsweise eindeutige Aussagen darüber, welche Eigenschaften der *Ka* hat und wie er in Erscheinung tritt:

Da macht die 22. Maxime schon einmal deutlich, daß man ein *Ka* ist; daß der *Ka* über Wahrnehmungsfähigkeiten verfügt und ein Kontinuitätsbewußtsein haben sollte; und daß der *Ka* etwas ist, das man am anderen erkennen und einschätzen kann, daß ihm zwar Charaktereigenschaften wie Selbstsucht zugeschrieben werden können, er seine Erfüllung jedoch nur in sozialer Anerkennung findet: „Wer sich dem entzieht, seine Vertrauten zu versehen, von dem sagt man, daß er ein selbstsüchtiger *Ka* sei (*kʿ pw ʿ3b*); man kann von dem nichts wissen (*rh*), was geworden ist, wenn er nur das Morgen zur Kenntnis nimmt (*sjj=f*). Ein wahrer *Ka* ist der *Ka* von der Art desjenigen, mit dem man zufrieden ist“ (341-344). Es ist ein solcher *Ka*, der die Großen und Mächtigen mildtätig und fürsorglich denen gegenüber stimmt, die loyal sind. Der zweite Teil der 7., der Maxime der Umgangstugenden sagt dies explizit und bietet die – auch gastgeberische – Fürsorge der Mächtigen als Ausgleich für die existentielle Unsicherheit der Abhängigen an:

---

den gegenwärtigen Zweck unerheblich“, Nikomachische Ethik 1102 a30-33 (I 13,10-11; deutsche Übs. nach Dirlmeier, aaO., S. 40).

<sup>243</sup> Vgl. G. Patzig, „Leib und Seele – das aristotelische Paradigma“, in: Elsner/Lüer, *Das Gehirn und sein Geist*, S. 9ff; s. auch N. Elsner, „Die Suche nach dem Ort der Seele“, in: aaO., S. 29ff.

<sup>244</sup> Jüngste grundlegende Behandlung durch Bolshakov, *Man and his double in Egyptian ideology*.

Ein Großer nun, achtet er auf das Brot, so ist sein Verhalten nach Maßgabe (< dem Befehl) seines *Ka* (*hft wd kʒ=ʃ*), er wird dem geben, den er in Gunst hält: Geschehen ist von der Art des Nachtdunkels, der *Ka* jedoch ist es, der seine Arme lenkt, und der Große gibt, wenn der Mensch nicht ans Ziel gelangt (135-140).

Die 27. Maxime formuliert dies noch einmal bestätigend – „wenn der Lebensunterhalt für dich bei seinem (des Herrn) *Ka* liegt, so ist der Leib (*hūʾat*) des Wünschens auf Gnädigkeit gerichtet, und dein Rücken wird zu einem, der darob gekleidet ist“ (404-406). Aber von hier aus gelesen, ist es nicht mehr so, daß die 7. Maxime etwa nur das Verhalten des Gastes, und erweitert: des Abhängigen regelt, wie ihr erster Teil suggerierte; in diesem ihrem zweiten Teil bindet sie auch den Gastgeber über seinen *Ka* in die gesellschaftlichen Normen ein – nur indirekter: Von dessen *Ka* wird erwartet, daß es eben der sozial wohlgeformte ist, der ihm das richtige Verhalten eingibt.

An diesen Stellen und andernorts scheint der *Ka* nun doch wiederum auch eine in gewisser Weise unabhängige Größe gegenüber demjenigen zu sein, über den gesprochen oder der angesprochen wird, eine Instanz der Freigebigkeit, aber auch eine der Gesittung, die Indiskretion verabscheut und sinnleeres Tun: „Du solltest auf das schauen, was vor dir ist, nicht aber ihn (den Gastgeber) durchbohren mit vielen Blicken: In ihn einzudringen, ist dem *Ka* ein Greuel (*bw.t kʒ pw*)“ (7. Maxime, 123-125); „sprich nicht über irgendeinen Menschen, ob Großer, ob Kleiner – es ist dem *Ka* ein Greuel“ (8. Maxime, 159-160); „es ist dem *Ka* ein Greuel, seinen Moment zu vertun in einer Ablenkung durch Dinge der alltäglichen Bedürfnisse“ (11. Maxime, 189-190). Das unabhängige Einwirken des *Ka*, das Instanzenhafte und der sich an ihm ausbildende Zusammenhang von Loyalität und Zuneigung wird endlich von der 26. Maxime ausformuliert:

Man leiste keinen Widerstand im Handlungsmoment eines Großen. Bereite dem Sinn (*jab*) dessen keinen Verdruß, der beladen ist, weil seine Unbill über den kommt, der mit ihm rechtet, und der *Ka* sich löst von dem, der jenen doch liebt – er ist jemand, den nur „*Ka*-Kräfte“ (*kʒ.w*) und Gott prägen<sup>245</sup>, was er will wird ihm getan. ... Es ist wohl das Glück/der Frieden (*htp*) bei seinem *Ka*, es ist die Unbill aber beim Widersacher (*hft.j*). Die „*Ka*-Kräfte“ (*kʒ.w*) sind es, die Liebe wachsen lassen (388-398).

Der *Ka* ist der Schiedsrichter des eigenen richtigen Verhaltens und des Verhaltens der anderen. Einen Großen zu lieben, reicht dem *Ka* nicht aus, sofern die Liebe nicht mit unbedingter Loyalität einhergeht; ist dies aber so, fin-

<sup>245</sup> Im allgemeinen wird hier „*Ka*“ als „Nahrung, Unterhalt“ aufgefaßt, etwa Parkinson, *The Tale of Sinuhe*, S. 259, „He is a giver of sustenance, together with God“; Vernus, *Sages-ses*, S. 97, „C’est celui qui donne l’approvisionnement avec le dieu“ (mit einem Verweis auf das Wortspiel zwischen „*Ka*“ und „Nahrung“).



det man seinen existentiellen Frieden. Und wer des einen Abhängiger ist, ist des anderen Großer, so fügt die 27. Maxime abschließend hinzu; was jenem Loyalität ist, ist diesem die Liebe zur erkennenden Aufmerksamkeit, mit der sich der wahre *Ka* einbettet in die Ontologie (s. § 5.4.1): „Und es bedeutet, daß schließlich die Liebe zu dir im Leibe (*h3.t*) derjenigen fort dauert, die dich lieben. Denn sieh, wer das Hinhören liebt, ist *Ka* (*k3 pw mrr sdm*)“ (412-414).

Jenen aber, den Großen, hat nicht nur Gott zu dem gemacht, was er ist, sondern der *Ka* ist – die *Kas* sind – Gottes Partner gewesen in seiner Ausformung. Es klingt in dieser Verbindung von Modellierung durch Gott und durch *Ka*-Kräfte nicht nur ein generelles „Gottesgnadentum“ des Menschen an – in seiner besonderen Realisierung als Großer und Mächtiger –, sondern eine weitere Form der Selbstbestimmtheit, die als eine nunmehr anthropologisch begründete neben die Selbstbestimmtheit durch moralische Rationalität tritt (s. § 5.4.1, S. 104): Selbstmodellierung.

Und wie der *Ka* und seine Kräfte die Person selbst ausformt und wohl geraten sein läßt, so mißt sich an ihm auch die Geratenheit der Nachkommen – wie die 12. Maxime sagt: „Wenn er (der Sohn) richtig geraten ist, sich deinem Wesen wendet und deinen Besitz richtet zum rechten Ort, dann tu ihm alles Gute – er ist dein Sohn, und er ist dem zugehörig, was Dein *Ka* gezeugt hat. Laß nicht zu, daß sich dein Sinn (*jab-k*) trennt von ihm“ (199-205). Überschreitet man hier einmal den Rahmen des Textes, so kann man sehen, daß dieser Gedanke von der Fortsetzung der eigenen Personalität, des personalen Soseins der Eltern in den Kindern – als Gedanke gewiß keine kulturelle Eigenart der Ägypter – besonders deutlich in der Namengebung hervortritt<sup>246</sup>.

In der Lehre Ptahhoteps ist man also ein *Ka* und hat eines; der *Ka* erkennt und wird wahrgenommen, er besitzt geistige Eigenschaften – auch negative wie Selbstsucht, wirkt nach innen und außen und ruft eigene und fremde Emotionen hervor; er formt den Menschen mit und bestimmt das Bild, das jemand von sich selbst hat und das die anderen von ihm haben. In seinem *Ka* kristallisiert sich somit die Identität eines Menschen, wird sie Bild und Form: „Daß er denkt, fühlt, die Befähigung zur Einsicht und zum vernünftigen Han-

<sup>246</sup> Ranke, Die ägyptischen Personennamen, Bd. II, S. 215; da werden die Kinder etwa *whm-k3=j* „mein *Ka*/meine Person hat sich wiederholt“ oder *k3=j-gm.n=j* „meinen *Ka* habe ich wiedergefunden“ von ihren Eltern genannt; ihr *Ka* ist Schutz oder Herr des Kindes, er läßt sie leben, liebt, nährt sie und bringt sie voran. Und die Namenkunde kann nebenbei noch zu einer anderen Komponente beitragen; Ranke, aaO, sagt: „In einer kleiner Anzahl von Namen endlich könnte man versucht sein, den *Ka* mit dem ‚Gewissen‘ zu identifizieren oder dem ‚Gott in mir‘, wie man im Neuen Reich sagte, so in ‚mein *Ka* ist gut‘ oder ‚mein *Ka* ist rein‘ – besonders wenn man den letzteren Namen mit der gleichen Aussage der zur Rechenschaft herangezogenen Leute vergleicht, die ‚ich habe ein reines Gewissen‘ zu bedeuten scheint“; die letzte Bemerkung bezieht sich auf Erman, Reden und Rufe, S. 51. S. zur Frage auch Assmann, Tod und Jenseits, S. 138.

deln besitzt, das macht aus, das er eine Person ist“<sup>247</sup>. *Ka* ist der Begriff, mit dem man über die Person, die Personalität, das Selbst der Menschen spricht<sup>248</sup>. Indem Ptahhotep dies tut, betont er aber vor allem auch das ideale, das bessere Selbst: es ist Sachwalter des richtigen Verhaltens, der inneren Autonomie, aber auch der Achtsamkeit für die Mitmenschen in Mildtätigkeit und Gesittung: „eine wahre Person (*ka*) ist die Person (*ka*) von der Art desjenigen, mit dem man zufrieden ist“ (344).

Zusammenfassen ließe sich dann so: Was das Herz – sprich: der vernünftige und strebende Seelenteil – im Blick oder im Hinhören auf die überzeitliche *Ma'at-ordo* an rationaler Einsicht in die Bedingungen menschlichen Lebens gewonnen hat und durch Wissenserwerb praktische Vernunft geworden ist, und was das beherrschte Strebevermögen an Handlungsorientierung bereithält, das alles wird innere Form im *Ka*, dem Selbst und seinem moralischen Bewußtsein. Das Selbst und sein Bewußtsein ist es, das den moralischen Imperativ bereithält, das Gute und Richtige wahrzunehmen: „Denn sieh“, sagt die Lehre, „was das Hinhören wünscht, ist der *Ka*/das Selbst“ (414).

Oder anders: *Jab*, der Geist, in dem sich die Ich-Kräfte des Menschen bündeln, und sein Über-Ich, in dem das soziale Gewordensein des Menschen Form in seinem Inneren gefunden hat<sup>249</sup>, verbinden sich zu seinem *Ka* – dem

<sup>247</sup> A. Kemmerling, „Ich, mein Gehirn und mein Geist: Echte Unterschiede oder falsche Begriffe?“, in: Elsner/Lüer, *Das Gehirn und sein Geist*, S. 228.

<sup>248</sup> Man findet eine anthropologische Definition, die in diese Richtung geht, an einem unerwarteten Ort, nämlich bei H. Kees, *Der Götterglaube im Alten Ägypten*, Leipzig-Berlin 1941, S. 85; dort wird der *Ka* als „Gesamtumfang der Eigenschaften“ des Menschen bezeichnet. – Auch wenn ich hier primär auf die Funktion des *Ka* in der Lehre Ptahhoteps abhebe und seine Funktion im Kontext von Bestattung, Totenkult und Jenseitsvorstellungen im Prinzip davon unberührt bleiben könnte, so ist, meine ich, jedoch klar, daß sie dort ebenso verstanden werden kann: die Person, das Selbst ist dort als Akteur gedacht. In den Anredeformen, insbesondere von Grabinschriften und Graffiti (*n k3 n NN*), ist somit natürlich auch nicht jemand als Verstorbener charakterisiert, sondern es ist eine respektvolle Form der Anrede: „für die Persönlichkeit des NN“, „der Person des NN“, „zu Ehren von NN“; realisierbar etwa auch einmal durch die Großschreibung der Anrede („Sie“, „Ihr“), oder, archaischer, durch etwa „Euer Ehren“.

Auch Jan Assmann hat hier schon das Richtige gesehen: „Wie das Herz gehört daher auch der *Ka* zum moralischen und damit zum sozialen Aspekt der Person. Trotz der Assoziation des Stammes *k3* mit den Wörtern ‚Stier‘ und ‚Nahrung‘ bezeichnet der *Ka* nicht die physische Lebenskraft, sondern die moralische Persönlichkeit, den ‚normativen‘ Doppelgänger, fast eine Art Über-Ich, mit dem sich die sozialen Kategorien von Ehre, Würde und Status verbinden, genau wie mit dem Herzen die Kategorien der Tugend und Gerechtigkeit.“ (Assmann, *Tod und Jenseits*, S. 137)

<sup>249</sup> „Als Niederschlag der langen Kindheitsperiode, während der der werdende Mensch in Abhängigkeit von seinen Eltern lebt, bildet sich in seinem Ich eine besondere Instanz heraus, in der sich dieser elterliche Einfluß fortsetzt. Sie hat den Namen des *Über-Ichs* erhalten. ... Im Elterneinfluß wirkt natürlich nicht nur das persönliche Wesen der Eltern, sondern auch der durch sie fortgepflanzte Einfluß von Familien-, Rassen- und Volkstra-

Konzept von der Einheit des handelnden menschlichen Wesens. In ihm wird zur Vorstellung und zum Begriff, was es heißt, ein Selbst, eine Person zu sein – dieser Idee von einer Einheit des Individuums, das seine Form aus der gegenseitigen Durchdringung von Innenimpulsen und Außenforderungen gewinnt; aus dem Ineinander eines Selbstbildes, das sich als Subjekt des eigenen Handelns versteht (s. § 6.1.2), mit der Erfahrung, in der Ausbildung von Charakter und Eigenschaften Objekt gesellschaftlicher Anforderungen zu sein – der Person als „Bezeichnung der sozialen Identifikation eines Komplexes von Erwartungen ..., die an einen Einzelmenschen gerichtet werden“<sup>250</sup>. *Ka*, das Selbst, die Person, bildet den Rahmen der Charaktereigenschaften, in dem das Ich agiert und nach Außen wirksam wird: „Die ‚Selbst-Kräfte‘ (*k3.w*) sind es, die Liebe wachsen lassen“ (398).

### 6.3.2 Die Selbstvervollkommnung und ihre Behinderungen

Ziel Ptahhoteps war, das Selbst und seinen Geist – *Ka* und *Jab* – im Sinne von Vernunftgebrauch, Achtung vor sich selbst und den anderen, im Sinne von moralischer und gesellschaftlicher Wohlgeformtheit zu modellieren. Weil dies über Ratschläge, Appelle und Argumente betrieben wird, setzte ein solches Ziel voraus, daß das Selbst des Menschen über die Freiheit verfügt, den Ratschlägen, Appellen und Argumenten folgen zu können, daß es eben Subjekt seines Handelns ist und der Mensch „ein mit innerer Freiheit begabtes Wesen“<sup>251</sup>. Er muß ein Wesen sein, das einerseits die Launen und Leidenschaften seines Inneren in so ausreichender Distanz zu halten vermag, der Stimme der Vernunft zuhören zu können<sup>252</sup>, und das andererseits über so viel äußere Freiheit verfügt, daß seiner erwünschten moralischen Vervollkommnung keine sozialen oder personalen Hindernisse in den Weg gelegt werden. Es ist in der Lehre die 11. Maxime, die beidem Rechnung trägt. Sie ist zum einen die Deklaration der inneren Freiheit des Menschen:

---

dition sowie die von ihnen vertretenen Anforderungen des jeweiligen sozialen Milieus. Ebenso nimmt das Über-Ich im Laufe der individuellen Entwicklung Beiträge von seiten späterer Fortsetzer und Ersatzpersonen der Eltern auf, wie Erzieher, öffentliche Vorbilder, in der Gesellschaft verehrte Ideale“, Freud, Abriß der Psychoanalyse, S. 10f; zur sozialen Genese des Selbst s. auch George Herbert Mead, Geist, Identität und Gesellschaft.

<sup>250</sup> Luhmann, Soziale Systeme, S. 286.

<sup>251</sup> Kant, Metaphysik der Sitten, § 3 (S. 299)

<sup>252</sup> „Die Tugend also, sofern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, ... hinzukommt; weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen“, Kant, Metaphysik der Sitten, Einleitung zur Tugendlehre XVI (S. 287).

Folge deinem Sinn (*jab*) Zeit deines Seins, tu nicht mehr als gesagt wird und verkürze die Zeit deiner Selbstbestimmtheit (deiner Sinn-Folge) nicht – es ist dem Selbst (*ka*) ein Greuel, seinen Moment, seinen Handlungsimpuls zu vertun in einer Ablenkung durch Sachen alltäglicher Bedürfnisse über das Bestellen deines Haushalts hinaus – Dinge (*jh.t*) werden, wenn dem Sinn gefolgt wird, keine Vollendung ist jedoch für die Dinge (*jh.t*), sollte er denn hintangestellt worden sein (186-193).

Ihr Ort in der Maximenordnung, der Zusammenhang der Maximen 9 bis 12, die der Beförderung, den Rechten und Verpflichtungen der Wohlhabenheit gelten (s. § 3.2.3), hatte aber zum anderen auch bedeutet, daß eine Form innerer Autonomie, die Möglichkeit, den eigenen Wünschen und Vorstellungen zu folgen, ein wesentliches Ingredienz des gewissermaßen bürgerlichen Erfolgs war. In der semantischen Umkehrung weist eben diese Einordnung darauf hin, daß in der ägyptischen Gesellschaft Wohlstand und bürgerlicher Erfolg, finanzielle Unabhängigkeit, Grundlagen einer möglichen äußeren Freiheit sind, die der inneren Freiheit komplementär gehen muß: Konturierung eines autonomen Subjekts. Im Dienst des Selbst erhält das „Strebevermögen“ seine Richtung und mit ihr den Charakter des „Willens“: Herr seiner selbst zu sein, Subjekt seines Handelns, setzt den sinnvollen und realitätsbezogenen Gebrauch der Vernunft voraus – sie ist die Autorität, auf die man hören soll, aus der die Bestimmungen des Wollens abgeleitet werden können. Es setzt die Beherrschung der eigenen Triebregungen voraus, den Willen, den eigenen inneren, als richtig erkannten Vorstellungen zu folgen, und eine Form äußerer Autonomie, die den Verfolg des eigenen Willens zuläßt. Der *Ka*, das Selbst findet seine Erfüllung in dem ihm eigenen „Handlungsimpuls“, indem dem eigenen Sinn (*Jab*), der Vernunft gefolgt wird; das Selbst „wünscht Hinhören“ (414), aber es ist ihm ein „Greuel“, wenn dem Hindernisse entgegenstehen. Das Selbst und sein Bewußtsein war es, das den moralischen Imperativ beithielt, das Gute und Richtige wahrzunehmen; sein Wille ist es nun, das Gute und Richtige zu tun<sup>253</sup>.

Die Lehre betrieb ihr Ziel über Ratschläge, Appelle und Argumente; als „ein mit innerer Freiheit begabtes Wesen“ steht dem Menschen aber im Prinzip auch offen, den Ratschlägen, Appellen und Argumenten nicht zu folgen – in dem Maße, in dem er bereit und fähig ist, sich über sein Gewissen, über die Mißbilligung der Lehre und seiner Mitmenschen hinwegzusetzen. Die Selbst-

<sup>253</sup> „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des *Temperaments* sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist.“ (Kant, Grundlegung, S. 28)

modellierung, der sich die Lehre verschrieben hat, ist zudem gerade auch deswegen unabgeschlossen, weil die Lehre noch dabei ist, sie zu betreiben. Und im Falle des Gelingens kann dieses graduell genug sein, um nicht grundsätzlich auszuschließen, daß sich die im Inneren formierende Bereitschaft durchsetzt, den Energien der Triebe und Bedürfnisse – den Kräften der Libido – freie Bahn zu geben, und das bessere Selbst gegebenenfalls seinem „Greuel“ auszusetzen, sei es als Entscheidung eines starken Selbst, sei es als Ausfluß eines schwachen, das dies geschehen läßt wider bessere Einsicht, besseren Wissens und besten Willens.

Haltung und Verhalten sind nicht immer Ausfluß dessen, was ein im Sinne der Lehre wohlgeformtes Bild von sich, ein ideales Selbst fordern würde und ein guter Wille vielleicht durchsetzen sollte. Das bessere Selbst und sein Wille hat gewissermaßen einen Gegenspieler, das schlechtere Selbst, den großen Versucher, über den jenes nicht immer den Sieg davonträgt, bei einem selbst nicht und nicht bei den anderen – „Es ist wohl das Glück, der Frieden (*htp*) bei seinem Selbst (*kʿ=f*), es ist die Unbill aber beim Widersacher (*hft.j*)“ (397-397b), so hatte es die 26. Maxime (oben S. 123) formuliert. Was es aber auf sich hat mit diesem Widersacher im Inneren, das sagt die 14. Maxime: „Es ist der Geist (*jab*) derjenigen groß, die Gott plaziert hat; der hingegen, der auf seinen Leib (*hū'.at*) hört, er gehört dem Widersacher (*haft.ej*)“ (247-248) – er ist dem negativen Selbst anheim gegeben, dessen Organ der Leib ist; und ist es so, verwaht sein Körper, wird sein Geist stumpf, lernen seine Mitmenschen, ihn zu verachten. Dieser Widersacher des besseren Selbst bringt sich somit in der Kraft der Begierde zum Ausdruck, der illegitimen sexuellen Begierde zumal, die „eine Tausendschaft Männer von dem abbringt, was ihr segensreich ist“ (284), wie die 18. Maxime darlegte: Ehen zu brechen, „ist eine schlimme Entscheidung, die der Widersacher (*haft.ej*) einschießt“ (292); den inneren Konsequenzen dieser Entscheidung entgeht man selbst dann nicht, wenn man sich äußeren Konsequenzen entziehen kann – „kommt man dem davon, was er (der Widersacher) tut, lehnt der Geist/das Gewissen (*jab*) es ab“ (293).

So wie im Selbst – *Ka* – und seinem Organ, dem Geist – *Jab* – das positive Selbst und die innere Autonomie des Menschen, sein Vermögen zur intellektuellen Einsicht und sein Wille, der gute oder weniger gute, konzeptuell gefaßt worden ist, so im Widersacher und seinem Organ, dem Leib – *Haft.ej* und *Hū'.at* – das negative Selbst und die Abhängigkeit des Menschen von seinen Begierden und vegetativen Bedürfnissen, die in jenem seinen Ausdruck finden. Im Zusammenwirken und in der Auseinandersetzung von positivem und negativem Selbst bilden sich die Handlungs- und Verhaltensimpulse, und Ptahhoteps Lehre arbeitet daran, das positive Selbst für diese Auseinandersetzungen zu stärken und eine gesellschaftlich wohlgeformte Person hervorzu- bringen, indem sie ihre Meisterschaft im Tugendwissen befördert – in jenem Können, das zu gutem Leben und Handeln in der Welt führt.

## 6.4 Selbst und Sein

### 6.4.1 Die Konzeptualisierung des Inneren

Die moralische Ontologie Ptahhoteps bezieht wie die Platons ihren Geltungsanspruch daraus, daß gut sein und richtig handeln seine Maßstäbe aus dem Blick auf das Grundgute gewinnt, das *summum bonum*, das mit der Ordnung des Kosmos, dem Sein identisch ist (s. § 5.2.3). Wenn sich das eigene Verhalten durch die Vernunft am „Seienden“ orientiert, kann seine Richtigkeit nicht in Frage gestellt werden – es ist objektiv richtig: „Wer nach der Ma'at handelt (*jrj r m<sup>3</sup>c.t*), ist von Unwahrheit (*grg*) frei“ (532). Verhalte ich mich dieser gewissermaßen natürlichen Ausrichtung ungeachtet dennoch unrichtig, falsch, schlecht oder böse, kann dies nur dreierlei Gründe haben: daß ich erstens in meiner Einsichts- oder Erkenntnisfähigkeit beeinträchtigt bin, daß ich zweitens durch mich selbst oder andere daran gehindert werde oder aber, daß ich drittens, wie Shakespeares König Richard III., „gewillt bin, ein Bösewicht zu werden und feind den eitlen Freuden dieser Tage“. Richtiges Verhalten versteht sich somit von selbst, unrichtiges aber beruht auf Unfähigkeit oder – in Ansehung der inneren Freiheit des Menschen – auf bösem Willen. Warum man aber so handelt oder sich so verhält, diese Frage verweist das Nachdenken auf das Innere des Menschen. Sie fordert zu einer reflexiven Haltung auf, zu einem Blick darauf, wie solche Behinderungen und Entscheidungen zustande kommen, welche Prozesse in einem selbst ablaufen und wer die Prozeßbeteiligten sind; die Verantwortlichkeit für das eigene Handeln wird an das Selbst des Menschen weitergegeben, an die Identitätsform des Individuums. Die Entscheidungen, die so getroffen werden, sind geradezu Definitionsmerkmale des Selbst: „Wir können nicht ohne Orientierung auf das Gute auskommen, und jeder von uns ist wesentlich durch seinen diesbezüglichen Standort geprägt ...“<sup>254</sup>.

Nun muß man aber einmal sehen, was es heißt, die das menschliche Handeln bestimmenden Prozesse zu erforschen, die „Natur des Psychischen“<sup>255</sup> zu erfassen. Bis in unsere Tage hinein haben sich die Möglichkeiten, dies zu tun, wenig geändert, nämlich eben in sich selbst hineinzusehen und andere zu beobachten, zu vergleichen und zu verallgemeinern – Introspektion, Ethologie und schließlich auch Pathologie zu betreiben (s. auch schon § 6.1.1): Man beobachtet sich selbst in seinem Wahrnehmen, Denken und Handeln, dem Gelingen und Mißlingen dieser Tätigkeiten<sup>256</sup>, vergleicht mit dem, was man

<sup>254</sup> Taylor, Quellen des Selbst, S. 66.

<sup>255</sup> So die Überschrift des ersten Teils von Freud, Abriß der Psychoanalyse.

<sup>256</sup> Diese Selbstwahrnehmung ist für die Richtung der philosophischen Anthropologie, für die etwa John Locke steht, das konstituierende Merkmal der Person, des Selbst (vgl. ders., *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1975, II 27, 9).

vom Wahrnehmen, Denken und Handeln der anderen erkennen kann<sup>257</sup>, und folgert aus all diesem auf die inneren Mechanismen, die zum Handeln führen oder geführt haben<sup>258</sup>. Man findet dabei die Fähigkeit zur Rationalität neben dem Ausgeliefertsein an das Begehren; das sichere Gefühl, sich manchmal frei entscheiden zu können, manchmal nicht; ein Wollen, das stark oder schwach sein kann in der Durchsetzung des für richtig Gehaltenen.

Verallgemeinert und begrifflich gefaßt werden diese einander stärkenden oder schwächenden Antriebe durch die Konzeptualisierung von Akteuren und deren Handeln im menschlichen Inneren. Es werden zum einen innere Instanzen konstruiert, die Verallgemeinerungen von Verhaltensschemata sind. Trieb und Leib, Geist und Bewußtsein sind solche anthropologischen Konzeptualisierungen oder begrifflich gefaßte Theoreme über die handlungsbestimmenden Kräfte des Inneren. Die Seele bei den klassischen Philosophen, den christlichen Theologen und manchen der späteren Philosophien ist ebenso eine Konzeptualisierung wie es die Seele der allgemeinen Vorstellung ist, und so auch die „topische Zerlegung“ des psychischen Apparats in Es, Ich und Über-Ich bei Sigmund Freud<sup>259</sup> – und wie bei diesen, so zuvor auch bei Ptahhotep.

Da ist zum anderen die Konzeptualisierung des Agierens dieser Figuren des Inneren. Der Geist blickt hin oder lauscht auf die Ordnung der Welt und nimmt so das Richtige und das Falsche als das Vernünftige wahr. Der Leib verfolgt unablässig seine Ziele der Selbsterhaltung, der Lustgewinnung und Unlustvermeidung, ohne sich um richtig und falsch zu kümmern. Damit das Selbst die durch seinen vernünftigen Geist gewonnenen Handlungsmaximen in Handeln umsetzen kann, muß dieser die Kräfte in Schranken halten, die sich um die Handlungsmaximen nicht kümmern – sie in Schranken halten, aber ohne sie in ihren Funktionen der Lebenserhaltung zu beeinträchtigen. Das Produkt dieses Kräftermessens ist der Inhalt des Willens.

Durch die Art, wie über diese Konzeptualisierungen und mit ihrer Hilfe geredet wird – „der Geist blickt hin“, „der Leib verfolgt seine Ziele“, „der Ka wünscht es“ –, erhalten sie aber den Status von Wesenheiten, von Entitäten, die kommunizieren und agieren. Es hat dies mit den Mechanismen von Sprache zu tun, der Bildung von Substanzen durch Benennung – von „Substantiven“ –, es ist aber auch eine verbreitete Ausdrucksform der Argumentation und Darlegung, die bis zur Personalisierung von Begriffen führen kann<sup>260</sup>. Die

<sup>257</sup> Wie das Gegenüber im Sinne seiner innerlichen Instanzen interpretiert wird, zeigen beispielsweise die 7. und die 26. Maxime (s. oben S. 37; 41).

<sup>258</sup> Anderenorts hat man bei solchen Verfahren von „black box“-Verfahren gesprochen: aus „input“ und „output“ einer „black box“ wird auf ihre innere Konstitution geschlossen.

<sup>259</sup> „Topische Zerlegung“ ist der Begriff, den Freud selbst verwendet, Abriß der Psychoanalyse, S. 23.

<sup>260</sup> Eigentlich erübrigt es sich, hier Beispiele zu geben, weil die Ausdrucksweise in Alltagsrede wie wissenschaftlicher Rede selbstverständlich ist; um der verdeutlichenden Illu-

Aussage, die qua Rede den Redegegenständen Substanz zumißt, der ontische Logos, gibt den Konzepten eine Form von Sein; sie mißt ihnen eine eigene Wirklichkeit zu, die möglich macht, das eigene Verhalten zu betrachten als wäre es das Verhalten einer Spezies von Wesen, die in einer eigenen Welt agieren, in die man zwar hineinschauen kann, die einen aber nicht eigentlich oder doch nur sehr indirekt angeht – auch wenn diese Welt sich innerhalb der Grenzen der eigenen Person, des wahrnehmenden und beobachtenden Selbst ausdehnt. Der ontische Logos hat eine ihm eigene Form der Objektivität; er erlaubt eine Beschreibung, die absieht von der Eingebundenheit der beschreibenden Subjekte in das Beschriebene, und die in ihren platonistischen – oder besser: neuplatonistischen – Varianten eine Form der philosophischen Rede geworden ist. Ptahhotep gibt der Einheit des Selbst, dem handelnden Subjekt ein Inneres, das er in Akteure zergliedert, denen er Willen und Rationalität, Gier und Leidenschaft zuordnet, und die im besseren Selbst und im schlechteren Selbst ihre eigenen Kommandeure erhalten, und er läßt endlich die menschlichen Handlungsimpulse aus den agonalen Akten dieser Akteure entstehen – und indem er dies tut, bereitet sich in seinen ontischen Aussagen die philosophische Rede über das menschliche Verhalten vor.

#### 6.4.2 Die Heilung von den Übeln der Welt

Ptahhoteps Argumentationen beruhen auf einem inhaltlich bestimmten Vernunftbegriff, der hier noch unartikuliert bleibt, und den Platon dann artikulieren wird. Inhaltlich bestimmte Vernunft mißt – im Unterschied zum nachkantischen prozeduralen Vernunftbegriff<sup>261</sup> – die Rationalität des Verhaltens danach, ob man eine Sache richtig erfaßt<sup>262</sup>. Es geht um die Schau einer Ordnung, die jene der Natur ist und an der man erkennen kann, was getan werden

---

stration willen kann man aber etwa poetische Varianten anführen – „Der Morgen kam, es scheuchten seine Schritte den leisen Schlaf, der mich gelind umfing ...“ (Goethe, Zueignung) – oder, in Nähe zum Gegenstand, nochmals Freud zitieren: „Infolge der vorgebildeten Beziehung zwischen Sinneswahrnehmung und Muskelaktion hat das Ich die Verfügung über die willkürlichen Bewegungen. Es hat die Aufgabe der Selbstbehauptung, erfüllt sie, indem es nach außen die Reize kennenlernt, Erfahrungen über sie aufspeichert (im Gedächtnis), überstarke Reize vermeidet (durch Flucht), mäßigen Reizen begegnet (durch Anpassung) und endlich lernt, die Außenwelt in zweckmäßiger Weise zu seinem Vorteil zu verändern (Aktivität); nach innen gegen das Es, indem es die Herrschaft über die Triebansprüche gewinnt, entscheidet, ob sie zur Befriedigung zugelassen werden sollen, diese Befriedigung auf die in der Außenwelt günstigen Zeiten und Umstände verschiebt oder ihre Erregungen überhaupt unterdrückt“ (Abriß der Psychoanalyse, S. 10); hier wird, denke ich, wohl auch unmittelbar deutlich, wie das Innere des Menschen als eine Arena verstanden werden kann, in der personalisierte Konzepte agieren.

<sup>261</sup> Heißt, die Rationalität des Handelns oder Denkens wird danach beurteilt, wie man denkt und ob man richtig gedacht hat, und nicht in erster Linie danach, ob das Ergebnis inhaltlich richtig ist.

<sup>262</sup> S. hierzu ausführlich Taylor, Quellen des Selbst, S. 164f.



soll; richtiges Verhalten leitet sich aus dem Grundguten ab, das hinter der Ordnung der Welt steht, und gut zu sein ist somit eine Form des Wissens und der Erkenntnis (s. § 5.2.3, S. 89, und § 5.4.1).

Zunächst also folgt aus der Ontologie der Moral, auf der Ptahhoteps Lehre beruht, daß richtiges Verhalten das gewissermaßen natürliche und naturgegebene ist (s. auch § 6.4.1). Gleichzeitig aber ist es auch ein Produkt der Entscheidungsfindung im Selbst, Produkt von Wahrnehmung und psychischen Prozessen. Der Außenwelt des Menschen, die durch Gott und Ma'at ihre Form gefunden hat, steht eine Innenwelt gegenüber, die durch *Ka* und *Jab*, das Selbst und seinen Geist endgültige Form findet. Außenwelt, Ma'at-ordo und Grundgutes aber können nur über diese, über *Ka* und *Jab*, Wirkung tun, und die erhabene Richtigkeit der einen Welt wird in der anderen nur soweit Eingang finden können, als sie durch die Vernunft wahrgenommen und in der Auseinandersetzungen mit den Affekten durchgesetzt werden kann. Im Durchgang durch die Instanzen des Inneren hebt sich die heteronome Bestimmtheit der inhaltlichen Ziele auf, als sie nur über jene wirksam werden können; in seiner moralischen Haltung ist der Menschen autonom bestimmt, er „übt Ma'at aus, wenn sein Sinn (*jab-af*) nach seinem eigenen Takt gehandelt hat“ (635).

Falsches Verhalten steht demnach der Natur zwar entgegen, aber es kann aus den oben angeführten Gründen doch Ergebnis einer Auseinandersetzung des Selbst mit der Außenwelt oder der inneren Instanzen des Selbst sein – wenn nämlich der Mensch aus äußeren Gründen nicht kann, wie er will; wenn seine Vernunft in ihrer Erkenntnisfähigkeit beeinträchtigt ist oder aber sie die Affektsteuerung nicht beherrscht – er also ein Unwissender, ein Tor oder Narr ist (s. § 5.2.3); und wenn er schließlich ein „Bösewicht“ ist, weil *Haftej* – das als Widersacher konzeptualisierte schlechtere Selbst – die Herrschaft in der Welt des menschlichen Inneren übernommen hat. So gesehen ist gut oder böse zu sein das Ergebnis eines Wettkampfes zwischen besserem und schlechterem Selbst. Der Mensch als Wesen, das mit Vernunft begabt, seiner Sinne mächtig und Herr seiner selbst ist, ist zwar seiner Ausstattung nach auf das Gute gerichtet – er ist von Natur aus gut<sup>263</sup> –, kann aber in diesem Wettkampf der Hilfe und Unterstützung bedürfen: Einfluß und Wohlstand können die Handlungsfreiheit vergrößern und die Zahl der äußeren Hindernisse verringern oder sie niedrig halten, Belehrung und Ausbildung können die Erkenntnisfähigkeit fördern, Freundschaft und Liebe das bessere Selbst stärken.

Also ist Aufgabe der Lehre, das Selbst in Richtung auf ein starkes und desengagiertes Subjekt zu formen, das die Richtigkeitsordnung angemessen wahrnehmen und daher, von den Affekten unbeirrt, richtig handeln kann, ihr Ziel ist „der kultivierte und gebildete Mensch, der die gesellschaftlichen Um-

<sup>263</sup> Dies in Übereinstimmung mit der stoischen Anthropologie, s. Pohlenz, Stoa und Stoiker, S. 122; zu den Analogien genereller in § 8.2.2.

gangsformen kennt und sie nach inneren Wertmaßstäben im privaten wie amtlichen Verkehr zu beherrschen und zu wahren weiß<sup>264</sup>. Der Mensch ist zwar von Natur aus gut, aber er ist auch fehlbar und bedarf der Richtungsweisung im Raum der Richtigkeitsordnung. Indem er jedoch fehlbar ist, ist er auch ein Faktor der Instabilität im Gebäude der wohlgeordneten Natur. Die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit des Menschen kann dazu führen, daß die Ordnung an der Stelle, die er im System einnimmt, brüchig ist; seine Freiheit ist der Hohlraum, in den das Ungeordnete und mit diesem das Übel einströmen können. Und die Ziele, auf die Ptahhoteps Lehre gerichtet ist, nämlich Vernunftgebrauch, Beherrschtheit in Verhalten und Umgang sowie Ausübung sozialer Tugenden, lassen erkennen, daß es das Miteinander der Menschen, die Gesellschaft ist, in der sich das Ungeordnete und das Falsche manifestiert. Indem die Lehre die individuellen Menschen als Glieder der Gesellschaft in die richtige Richtung zu steuern, das psycho-soziale Verhalten zu beeinflussen sucht, erweist sich somit als ihr Endziel, mit dem Übeltun der Menschen das Übel insgesamt aus der Welt zu schaffen, Friede und Gerechtigkeit zu ermöglichen. Erziehung ist das Heilmittel für soziale Probleme und Gebrechen; sie ist der Beitrag der Lehre zur Arbeit an der Ma'at, der Richtigkeitsordnung.

Gleichmaßen aber wird sie damit Mitglied einer Familie von Konzepten, die das Übel der Welt durch Änderung der Menschen und des menschlichen Verhaltens bekämpfen und die Verbesserung des Menschen durch Erziehung erreichen wollen; diese Familie schließt die Staatslehre Platons ein, Augustins Idee vom Gottesstaat, die Ethik Spinozas, und sie reicht zu Teilen bis in die moderne Politikwissenschaft hinein<sup>265</sup>. Wer sich aber sperrt gegen die Einflußnahme in Richtung auf das Gute, der erweist sich als „Feind“ der Ordnung und als Feind Gottes, der für die Ordnung einsteht. Oder wie die Lehre sagt: „Wer hinhört ist einer, den Gott liebt; wen Gott haßt, der kann nicht hinhören. – Es ist der ‚Geist‘, der seinen Herrn zu jemandem werden läßt, der hinhört, oder aber zu jemandem, der nicht hinhört; ihr ‚Geist‘ ist für die Person Leben, Wohlergehen und Gesundheit.“ (545-552; s. S. 120). Und Platon, über den Gerechten und den Ungerechten sprechend, wird ihr dann in hier noch ferner Zukunft beipflichten: „Dieses also, sprach ich<sup>266</sup>, gebt ihr mir wohl zuerst zurück, daß den Göttern doch gewiß nicht verborgen bleibt, wie jeder von diesen beiden beschaffen ist? – Das wollen wir zurückgeben, sagte er<sup>267</sup> – Können sie aber nicht verborgen bleiben: so wäre ja wohl der eine den

<sup>264</sup> So das Bild, das Gnirs, Autobiographie, S. 227, als das allgemeine Ziel der Selbstpräsentation der Eliten des Mittleren Reiches herausdestilliert.

<sup>265</sup> Ausführliche Auseinandersetzung mit den Positionen bei Kenneth N. Waltz, *Man, the state and war*.

<sup>266</sup> Sokrates.

<sup>267</sup> Glaukon.

Göttern lieb, der andere aber ihnen verhaßt, wie wir auch von Anfang an eingestanden haben. – So ist es“, bestätigt Glaukon<sup>268</sup>.

---

<sup>268</sup> Platon, *Politeia*, 612e.

## 7. Das Endziel des menschlichen Handelns

### 7.1 Der Auftritt auf der politischen Bühne

#### 7.1.1 Die agonale Rede

Wes Geistes jemand sei, den Gott lieben kann, das hatte Ptahhotep schon am Anfang seiner Lehre mit der 1. Maxime (s. S. 34; 66; 103) in aller Deutlichkeit gesagt: Er sei ein Meister in seiner Kunst, ein Meister, der Wißbegierde – „Weisheitsliebe“ – mit Selbstbescheidung verbinden kann, weil er weiß, daß die inhaltliche und formale Vollkommenheit jener Rede, die er im folgenden halten wird, ein Kunstwerk ist, das in reiner Form auch in gottgegeben natürlicher Weise vorkommt. Die Rede setzt in der 2., 3. und 4. Maxime mit den Aufzissen der menschlichen Haltungen ein, die auszuformen ihr Ziel ist (s. § 3.3). Die 2. Maxime fordert auf, der überlegenen Begabung anderer Respekt zu erweisen und auch dann der Häre zu entsagen, wenn jene anderen Kenntnislücken zeigen; Selbstbeherrschung ist der höchste Ausdruck von Befähigung. In der 3. Maxime äußert sich die Beherrschtheit im kontrollierten Verhalten unter seinesgleichen, als Besonnenheit; in der 4. darin, sich die Lust zu versagen, Überlegenheit gegenüber Schwächeren auszuspielen: die gewissermaßen natürlichen Gefühle werden mit der Vernunft konfrontiert. Besonnenheit und Selbstbeherrschung sind aber in allen drei Fällen nicht nur Selbstzweck, sie sind wesentlich für die Wahrung der Würde, der eigenen und der der anderen: die anderen zu achten, indem man ihre Begabung respektiert oder ihre Schwäche nicht ausnützt, fördert nicht nur das eigene Ansehen sondern auch die Selbstachtung. Es sind in Umrissen bereits die Haltungen präsent, die Gegenstand der weiter folgenden Rede sein werden: das handelnde Subjekt, das belehrbar und wahrnehmungsfähig seine Autonomie aus der Vorherrschaft des Inneren gewinnt; das handelnde Vernunftwesen, das in der Ausübung sozialer Tugenden, in den Tugenden des Zusammenlebens in der Gesellschaft unterwiesen wird.

Gleichzeitig unterscheiden sich die 2.-4. Maxime aber von den folgenden, insofern sie formal und inhaltlich eine eigene Gruppe bilden (s. auch § 3.3). Sie werden durch eine gleichlautende Wendung in der Einleitung<sup>269</sup> – „wenn du einem Verhandlungsführer (*dʒjs.w*) im Augenblick des Agierens begegnest“ (60, sowie Zeilen 68; 74) – und eine Sprechsituation zusammengefaßt, die sie grundsätzlich von den anderen abgrenzt: das Moment der öffentlichen Rede zum einen, die explizite Setzung einer Opponentenrolle in dieser Einleitung zum anderen und mit ihr die Situation des Beratens und Handelns. Die Sprechhandlung, um die es hier geht, ägyptisch *daʿjas*, ist eine offizielle,

---

<sup>269</sup> Ähnlich in der Formulierung nur noch in der 5., der 16. und 17. Maxime: „Wenn du in leitender Position bist, ...“

ein sprechendes Handeln in der Ausübung von Amtsfunktionen – man verhandelt als Hausverwalter mit Personal und Lieferanten; man berät Kriegführende taktisch –, und ein forschendes, dialogforderndes Aushandeln<sup>270</sup>. Die Situationsdiagnose gilt also nicht einer gesellschaftlichen Rolle oder einer paradigmatisch zwischenmenschlichen Figuration, für die Verhaltensnormen vorgeschlagen oder entwickelt werden, sie geht vielmehr von einer agonalen Situation aus, der verbalen Auseinandersetzung mit einem Kontrahenten, der unterschiedlich befähigt oder unterschiedlich sozial gebettet sein kann. Und es geht in dieser agonalen Situation offenbar um die Durchsetzung von Interessen, darum, wie solche verhandelnd, aushandelnd durchgesetzt werden können, gleich welchen Inhalts – im Falle des Sieges „wird man das tun, was du im Sinn (*jb*) hast“ (4. Maxime, 82). Offenbar wird hier vorgeführt, wie das handelnde Vernunftwesen die Ausübung von Selbstbeherrschung und sozialen Tugenden in direkte Vorteile ummünzen kann.

Diese agonale Rede ist aber auch eine öffentliche, sie findet in einer Form von Öffentlichkeit statt. Der Verhandlung wohnen Zuhörer bei, die ihre Anteilnahme ausdrücken (3. Maxime, Z. 72), und es können Mitglieder der Verwaltungsaristokratie anwesend sein (Z. 73; 83) – „Kronräte“, Personen also, die dem Kronrat, der Residenz-*Qenbet* angehören –, deren Meinung ein großes Gewicht beigemessen wird (3. und 4. Maxime). Verhandlungspartner, Verhandlungsgegner kann dabei auch einmal „ein gemeiner Mann“ (Z. 75) sein, sozial und intellektuell (vgl. Z. 81). Von welcher Art aber ist diese Versammlung? Die Beteiligung von Kronräten läßt ein beliebiges öffentliches Zusammentreffen unwahrscheinlich sein, auch der Typus der Sprechhandlung verrät eher Gremiencharakter. Man kann an Gerichtsverhandlungen denken<sup>271</sup>, wenngleich dann in diesen Maximen weniger die Prozesse der Rechtsfindung als vielmehr das Agieren von „Anwälten“ Gegenstand wäre – was nicht eigentlich mit ihrem Tenor übereinstimmt (es geht um Wissen und Nichtwissen, Ansehen und guten Ruf der Agierenden). Der Ort solcher Gremien könnte der Versammlungsplatz des Dienstadels am Hofe sein<sup>272</sup> – vom König ist hier freilich nirgends die Rede. Die Lehre selbst bietet nach der „atmosphärischen Ähnlichkeit“ zwei Gremien an, in deren Rahmen das verbale Agieren von Kontrahenten seinen Platz finden könnte – den „Rat“, die „Ratshalle“ einer

<sup>270</sup> S. den Textkommentar zu Zeile 60: Für die Ausübung von Amtsfunktionen bei der Verhandlung mit Angestellten, Arbeitern, Lieferanten kann Urk I 217,1-7 stehen; für die taktische Beratung von Beduinenfürsten Sin 97-99; für das dialogorientierte Aushandeln von Befindlichkeiten unter Freunden hier die Zeilen 467-470: „Besprich dich mit ihm (*dʒjs hnʿ=f*) nach einer Zeit und setze seinem Sinn/seinen Überzeugungen (*jb=f*) zu mit vorbildlicher Rede“.

<sup>271</sup> Dann könnten die „Zuhörer“ (*sdmy.w*) der Zeile 72 auch als juristischer Terminus, „Untersuchungsrichter“, verstanden werden.

<sup>272</sup> Nach Quirke, *The Administration of Egypt*, S. 43f, ist der Äußere Palast (*hntj*) der Bereich der *sry.w*.

einflußreichen Person, eines Herrn, und eine Form des „Stadtrates“, eines „Senats“ oder gar „Staatsrates“, die *Qenbet*: „Wenn du ein befähigter Mann bist, der in der Ratshalle (*sh*) seines Herrn sitzt, raffe deinen Sinn zusammen hinsichtlich Befähigung“ (362-364), sagt die 24. Maxime, und die 28. Maxime bietet als Alternative, „wenn du Mann von Stand im Rat (*z' zj n qnb.t*) bist und Beauftragter für den Frieden der Vielen, so wahre das Gleichgewicht des Rechtsanspruchs“ (415-417). Neben der Nennung solcher Ratsversammlungen erfährt man gleichzeitig etwas über die Qualifikation ihrer Mitglieder. Nach der 4. Maxime kann zwar auch der genannte „gemeine Mann“ auftreten, man sollte aber doch wohl gesellschaftlich wohlgeformt, „von Stand“ sein (s. § 4.3), oder mindestens über die Eigenschaft verfügen, die in der 2. und 3. Maxime eine große Rolle spielt, nämlich „erfolgsbefähigt“ (*jāqir*), also durch instrumentelle Vernunft erfolgreich sein (s. § 3.2.3). Während die 28. Maxime die friedensrichterliche Kompetenz eines Mitglieds der *Qenbet* anspricht, zeigt die 9. Maxime weiterhin, das der Senat oder Staatsrat auch das Betätigungsfeld der durch Besitz einflußreichen Personen ist: „Ist nun der Charaktervolle ein Begüterter, wird er da wohl im Rat (*qenb.et*) räuberisch wie ein Krokodil sein? Also erhebe nicht Ansprüche gegenüber dem Kinderlosen und sei nicht niedrig im Großsprechen darüber“ (167-170).

Die 2.-4. Maxime führen also nicht nur jene Tugenden in ihren ersten Umrissen vor, die in den folgenden Teilen der Lehre ausgeführt werden, sie sprechen auch in umrißhafter Kürze von ihren pragmatischen und performativen Aspekten, nämlich wie in Interessenkonflikten, die unter den Augen einer gremienhaften Öffentlichkeit ausgetragen werden müssen, sich Vernunft und Besonnenheit bewähren, wie die eigene Würde und die der anderen gewahrt bleiben können.

### 7.1.2 Redekunst und öffentliches Interesse

Tenor der Lehre, der mit der 5., der Leitmaxime für Führungspositionen angeschlagen und bis zur letzten Maxime durchgehalten wird, ist grundsätzlich die Selbstmodellierung in Richtung auf die Richtigkeitsordnung als ethischer Forderung und mit ihr die Vorteile, die Verstandes- und Charaktertugenden für die Mitmenschlichkeit und die Reibungslosigkeit der Abläufe im gesellschaftlichen Miteinander bringen. Anders scheinbar in der 2.-4. Maxime: Hier, die Lehre immer noch einleitend, winkt Ptahhotep mit den Vorteilen, die Selbstmodellierung gegenüber einem direkten Kontrahenten in öffentlicher Verhandlung verschaffen kann. Diese Vorteile sind freilich wiederum nicht sehr konkrete, sondern von der Art, die auch sonst dargelegt werden, nämlich Kompetenz zeigen und Ansehen, einen guten Ruf erwerben – nur daß das Ansehen hier als Möglichkeit dargestellt wird, die Meinung von Personen zu steuern, die Meinung von Kronräten und anderen. Worum es also geht, ist, jemand zu sein, der durch Besonnenheit ein solches Ansehen gewinnt, daß er sich in öffentliches Gremien durchzusetzen vermag, und zwar vor allem da-

durch, daß er den – politischen – Kontrahenten, gleich welcher Kompetenz und Qualifikation, dahin bringt, seine Performanz selbst zu schwächen. Tugendhaftigkeit kann somit zur Erzielung taktischer Gewinne in Beratungs- oder Entscheidungsgremien beitragen, sie kann auf entscheidende Weise mit-helfen dabei, Einfluß zu gewinnen und wichtige Entscheidungen für die Vielen zu beeinflussen – sie ihrerseits auf Tugendhaftigkeit und Richtigkeitsordnung hin auf Kurs bringend, so wie es dann die folgende 5. Maxime dem Aufbau der Lehre gemäß ausformulieren wird: „Wenn du in leitender Position das Trachten der Vielen bestimmst, dann sinne einfach für Dich auf jede Form des Wohlhandelns, bis dein Trachten ohne Fehl ist: Ma‘at, die Richtigkeitsordnung, ist groß, dauerhaft die Wirkung ...“ (84-88).

Von hier aus fällt nun aber auch auf die Redekunst, die schon in so vielen Zusammenhängen eine Rolle gespielt hat, das ihr gemäße Licht. Die Eleganz der Rede, die Stringenz der Argumentation, der wohlbedachte Aufbau und die Regelmäßigkeit der Form sind ja nicht vorrangig Qualitäten, die für sich stehen oder ein Tribut an die Schönheit sind – etwa literarische Werke gegenüber der Alltagsrede auszeichnen –, vielmehr ist die durch Wohlgestalt und geschickten Aufbau wirkungsvolle Rede eine Technik, die der Durchsetzung von Interessen in öffentlichen Veranstaltungen dient, der Gewinnung von Mehrheiten – und wie dann in der Klassischen Antike, so auch hier. Die Redekunst gilt in der Lehre neben den Verstandes- und Charaktertugenden als einer der wichtigsten Bedingungen der Möglichkeit gesellschaftlicher Akzeptanz, und durch sie für den gesellschaftlichen Aufstieg über die öffentlichen und institutionellen Gremien. So wie die 3. Maxime deutlich macht, daß es auf den guten Eindruck ankommt – „dein Ruf [sei] gut in der Einschätzung der Kronräte“ (73) –, so formuliert der Epilog explizit: „Sei aufmerksam Zeit deines Sprechens, und sage du herausragende Dinge, dann sagen die Kronräte, die hinhören werden: Seine Äußerungen sind wirklich vollkommen“ (624-627).

Redefertigkeit ist eine wichtige Komponente des persönlichen Ansehens (s. § 4.2), das seinerseits Voraussetzung dafür ist, jene Autorität zu gewinnen, auf die man selbst und andere bauen können, wenn es um die Belange der gesellschaftlichen Gruppen und Gemeinschaften geht, die jemand vertritt – eine Autorität, die selbst noch die Bewunderung der Nachwelt erreichen kann. Redefertigkeit ist zudem die wesentliche der erwerbbaren Fähigkeiten, die Begabung und Erfolgsbefähigung (*jāqir*-Sein) begleiten müssen (s. § 3.2.3), und man muß zu ihrem Erwerb durch eine harte Schule gehen, die nicht nur im Studium der Lehre selbst besteht („als Unterweisung ... über die Regelmäßigkeit der wohlgestalteten Rede“, 47-48), sondern auch ständige Lernbereitschaft fordert („Sei wachsam in Hinblick auf das Reden derjenigen, die Bescheid wissen“, 612) und erst über einen langen Weg zum Ziel führt, wie die 24. Maxime ausführt: „Sprichst du, solltest du erfahren haben, daß du es verstehst. Es ist der Meister, der in der Ratshalle spricht, aber Reden ist schwieriger als jede Art Arbeit“ (366-368; s. § 5.4.1).

Ptahhotep lehrt – und am augenfälligsten in der 2.-4. Maxime – so etwas wie die sokratische „Streitredekunst“ (ἐπιστιχή), die Kunst, sich gegen den politischen Gegner im Spiel von Rede und Gegenrede durchzusetzen. Es sind die autonomen Subjekte, die als Herren ihres Tuns und Exempel der sozialen Tugenden die Meinungsführerschaft in der Gesellschaft übernehmen sollen, indem sie als Meister der Rhetorik, die in den Ratshallen und Senaten die Mehrheiten hinter sich versammeln können, den politischen Willen zu formen und die richtigen Ziele durchzusetzen helfen.

### Exkurs: Der Ort der Streitredekunst

Nun muß man freilich – an dieser Stelle kurz innehaltend – sehen, was man hat: Das historische Szenario, das sich in dieser Analyse auftut, ist überraschend. In der griechisch-römischen Antike gehören Redner gewissermaßen in die Landschaft; in der attischen Demokratie und der römischen Republik ist die Durchsetzung von Interessen auf den Marktplätzen, in Räten, Gremien und Volksversammlung politischer Alltag, und die Redekunst ist eine der wichtigsten Fähigkeiten der Politiker. Von Ägypten kennt man dergleichen nicht. Was man von den Gremien weiß, von den Räten der Herren, von den *Qenbets* der Tempel, der Orte, der Städte und der Residenz, ist minimal – im Prinzip nur auf Kenntnisse von ihrer juristischen Funktion beschränkt. In einigen literarischen Werken, wie in der „Erzählung vom Beredten Bauern“, spielt die Redekunst eine entscheidende Rolle für die Gewinnung von Aufmerksamkeit und schließlich den Erfolg des Anliegens, der Redner tritt aber anscheinend nicht in einem Gremium auf. In anderen, beispielsweise den „Prophezeiungen des Neferti“, dann den sogenannten Königsnovellen<sup>273</sup> tritt die Residenz-*Qenbet* nur zusammen, um den Entscheidungen des Herrschers am Ende beizupflichten. Vielleicht kann aber die Analyse von Ptahhoteps Lehre dazu herangezogen werden, die Rückseite dieser Berichte zu erhellen: Daß nämlich diejenigen Texte, in denen Ratsversammlungen Entscheidungen „abnicken“, mit wenigen Ausnahmen Dekorumstexte sind, in denen politische Auseinandersetzungen, agonale Reden keinen Ort haben, weil es nur darum geht, Entscheidungen als gute öffentlich zu machen. Tatsächlich aber wird man das, was in diesen Texten als „Murren“ der Ratsmitglieder wiedergegeben wird oder als inkompetente Einlassungen, die sozusagen mit allem Recht unberücksichtigt bleiben, dies wird man für den politischen Alltag doch wohl ernster nehmen müssen. Diese Räte und Senate sind eine Form „parlamentarischer“ Institution, in der es sehr wohl um politische Willensbildung geht; in denen man sich profilieren und durchsetzen muß; in denen hervorragende Redner Mehrheiten bilden können und deren Mehrheitsentscheidungen Wirkungen auf die Entscheidungsträger haben, und sei es der König selbst. Und wenn man Indizien zusammentragen will, gehört auch dazu, daß das Agieren

<sup>273</sup> Zuletzt ausführlicher behandelt von Loprieno, *The „King’s Novel“*.



in den Gremien, so wie sie in der Lehre Ptahhoteps in Erscheinung treten, offenbar ohne die explizite Anwesenheit solcher Entscheidungsträger, auch ohne Anwesenheit des Königs karrierebildend und bedeutungsvoll sind. Diese Gremien haben nach dem Anschein der Lehre auch dann großes Gewicht für die öffentlichen Belange, wenn jene Führungspersonen nicht anwesend sind – sie haben selbst Entscheidungsbefugnisse.

## 7.2 Vom höheren Nutzen

### 7.2.1 Der Erfolg der Tugendhaftigkeit

Nun war aber offenbar mit der Darlegung einer ägyptischen Streitredekunst über einen langen Weg auch der Nutzen zurückgekehrt. Die einleitenden Maximen stellen schon einmal in Aussicht, was man davon haben wird, sich die Prinzipien der Lehre zu eigen zu machen: Eine Tugendhaftigkeit, die mit Beredsamkeit garniert, für die Durchsetzung von Interessen in öffentlichen Institutionen nützlich ist – oder genauer: in eben dem säkularen Handlungsraum, für dessen Ausdifferenzierung die Lehre selbst steht (§ 5.3.1). Es wird dabei auf eine Autorität gesetzt, die ihre Wirkung aus der durch Vernunft gewonnenen Besonnenheit und einem persönlichen Ansehen zieht, das seinerseits aus Kompetenz, Selbstachtung und Bedachtsamkeit für die Würde anderer entsteht. Man hat also Erfolg mit dem, was Ptahhotep lehrt. Nun zeigen die argumentativen Entfaltungen der Maximen und ihre Situationsdiagnosen allerdings, daß auf allen Ebenen, die man in Institutionen und Gesellschaft erreichen kann – bis hin in zu den obersten Leitungsgremien des Staates, bis hin zum Ersten Minister des Königs, für den Ptahhotep steht, ja für den König selbst („Und man möge Dir desgleichen tun, damit man die Not von den Untertanen fernhalte und Dir die Beiden Ufer dienstbar seien“, 33-35) – daß auf allen Ebenen, die man erreichen kann, immer das gleiche gilt: man soll sein Verhalten an den Tugenden ausrichten. Die Interessen, die in den Gremien durchgesetzt werden sollen, sind also identisch mit denen, die die Lehre verfolgt. So wie der Erwerb von Eigentum Begabung, erworbenes Können, Willen und Gottes Segen voraussetzt, eine Betätigung von Tugenden ist (s. § 3.2.4), so setzt auch der Erfolg in den Institutionen der gesellschaftlichen Organisation erworbenes Können, Willen, Besonnenheit und Ansehen voraus, ist Betätigung von Tugenden. Und wie der Besitz bringt auch die Macht in die Position, Gutes zu tun: „Wenn beispielhaft Gutes geschieht durch den, der Oberer ist, wird er als wohlhandelnd (*mnh*) gelten für die in Ewigkeit wiederkehrenden Zeiten; all sein Weise-sein ist von ewiger Dauer“ (520-523), so sagt es der Epilog.

### 7.2.2 Die Maximierung des allgemeinen Glücks

Die Einflußmöglichkeiten, die durch Betätigung der Tugenden gewonnen werden, dienen der Betätigung von Tugenden. In ihrer Quintessenz hat die Ge-

samtheit der einzelnen Maximen, haben ihre Aufforderungen, Ratschläge und Argumentationen eine klare gemeinsame Richtung: Sie sollen das Selbst der Menschen so formen, daß diese so mit sich zufrieden sind, daß sie die anderen in Frieden lassen, damit diese zufrieden leben können; daß sie ein sinnvolles Leben führen, mit sich und der Ordnung der Welt in Einklang sind und so Friede und Gerechtigkeit ermöglichen – „eine wahre Person ist eine Person von der Art desjenigen, mit dem man zufrieden (*h<sub>tp</sub>*) ist“ (344); „es ist wohl das Glück, der Frieden (*h<sub>tp</sub>*) bei seinem Selbst, es ist die Unbill aber beim Widersacher“ (397-397b).

Dieser Generallinie lassen sich zwei unterscheidbare Zweckbestimmungen abgewinnen; Ziel des Handelns soll zum einen eben sein, „... den Frieden (*hrw.t*) der Vielen (*ʕš.t*)“ (416) zu erreichen, ja, ihr Glück, zum anderen, die kollektive Handlungsfähigkeit, die Funktionstüchtigkeit der staatlichen Organisationen zu steigern. Erreicht werden sollen diese Zwecke durch Erziehung der Einzelmenschen (§ 6.4.2). Erziehungsziel ist zum einen, die Amplituden des Verhaltens zu dämpfen, die Wellenbewegungen der Emotionen und Aktionen gleichmäßiger werden zu lassen – Selbstbeherrschung; zum anderen, aber damit zusammenhängend, strategisches Denken einzuüben, zu lernen, die Wirkungen des eigenen Verhaltens auch über längere Fristen und Wirkungsketten hin abzuschätzen.

Der Weg nun zur Pazifizierung des Zusammenlebens führt über das Wohlwollen, oder genauer: über das Wohlwollen im engeren Sinne und den aus ihm abgeleiteten Anstand. Wohlwollen erwirbt das Vertrauen und die Zuneigung der Mitmenschen, und ist somit Basis der grundlegenden Loyalität zwischen Personen. Menschliche Beziehungen, und natürlich insbesondere die zu Nahestehenden und Freunden, müssen pfleglich behandelt werden, man hat die Rechte der anderen zu respektieren – wozu gehört, niemanden zu verleumden und nicht die Frau eines anderen zu begehren; ein jeder soll tun, was das Seine ist (§§ 3.2.4; 3.2.5; 4.3). Und es empfiehlt sich, wohlhabend zu sein, um freigebig, und einflußreich, um wohlhandelnd sein zu können (s. §§ 3.2.4; 7.1.2 und 5.1).

Aus dem Wohlwollen folgen Anstand und soziale Verträglichkeit: Die Oberen sollen nicht hochmütig, sondern höflich sein und auf Distinktionsgewinne verzichten; alle sollen sich, in einem durchaus bürgerlichen Sinne, anständig benehmen. Soziale Unterschiede sollen, was das Verhalten betrifft, im Rahmen des Möglichen minimiert werden.

Endlich heißt sich mit der Welt in Einklang zu befinden auch, sich abzufinden mit der Kontingenz des Daseins als Mensch, und das Dasein mit Gottvertrauen zu nehmen wie es kommt; man kann zwar Herr seiner selbst sein, aber nicht Herr seines Schicksals (s. § 5.3.2): „Der Menschen Planen ist niemals erfolgreich gewesen; was wirklich wurde, ist Gottes Bestimmung. So

plane du zu leben im Inneren der Zufriedenheit (*hrw.t*), damit von selbst kommt, was jene geben mögen“ (115-118)<sup>274</sup>.

Auf gewisse Weise ist eines der Zielkonzepte der Lehre somit, das allgemeine Glück zu mehren. Der Verfolg des Glücks ist jedoch nicht den Einzelnen aufgegeben – es ist nicht „pursuit of happiness“ –, sondern es ist Aufgabe der organisierten Gemeinschaft, die Bedingungen für Glück und ein sinnvolles Leben herzustellen, oder genauer: Aufgabe der Gruppe von Menschen, die die Lehre anspricht. Und auch hier gilt natürlich die mentale Reserve (s. § 4.4 Exkurs), daß dies wohl ihre Aufgabe ist, aber die Reichweite offen bleiben muß – welche Bevölkerungsgruppen schließt der Begriff der „Vielen“ ein? Diejenigen, an die sich die Forderungen zum moralischen Handeln richten, sind auch diejenigen, deren Glück und Frieden das Ziel der Lehre ist. Damit wird vielleicht durch eben die Forderungen eine Trennlinie gezogen, mit der ein Innenraum erzeugt wird, dem ein Außenraum gegenübersteht; im Innenraum gilt die Moral, im Außenraum nicht. Es ist jedenfalls nicht auszuschließen, daß für die im Außenraum existierenden der Verfolg des Glücks nicht vorgesehen ist.

### 7.2.3 Die Steigerung der kollektiven Handlungsfähigkeit

Die andere Zweckbestimmung war, die Effizienz der staatlichen Organisation zu steigern – wie Ptahhotep am Ende seiner Lehre diesen ihren Zweck zusammenfaßt, in den abschließenden Zeilen des Epilogs den erwünschten Erfolg seiner Lehre auf den Satz bringend: „der König zufrieden (*htp*) mit allem, was geschehen ist“ (638). Die eine Strategie ist dabei eine Variante der Glücksmaximierung, nämlich Befriedung des Zusammenwirkens in administrativen Funktionen und gesellschaftlichen Figurationen. Auch hier heißt es zunächst, den Umgang miteinander durch Loyalität bestimmt sein zu lassen – von oben nach unten und von unten nach oben –, wozu auch hier gehört, Discretion zu wahren, Intrigen, Verleumdung zu unterlassen; es heißt, die gegenseitige Abhängigkeit zu erkennen und so etwas wie Interessenharmonie in der Funktionalität zu akzeptieren, möglich zu machen, daß jeder „das Seinige und Gehörige“ tut (s. §§ 3.2.2; 4.4.2; 5.1).

Da der Befriedung des institutionellen Zusammenspiels allzu deutliche soziale Unterschiede entgegenstehen, ist ihrer Minimierung besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die Gesellschaft, wie sie in der Lehre in Erscheinung tritt, ist wohl hierarchisch gegliedert (s. §§ 3.2.1; 4.4 Exkurs), von Machtkonstellationen und administrativen Zuordnungen geprägt. Die Lehre läßt aber nicht eigentlich erkennen, ob diese Gliederung auch einer stratifizierten Ordnung aufsitzt – wie allgemein für selbstverständlich gehalten. Heißt: ob die Gliederung eine feste vertikale Differenzierung nach Arten von Personen, nach

<sup>274</sup> Begrifflich lassen sich die Ziele also als *Hätap* „Glück, Frieden; Zufriedenheit“ und *Hirwit* „Zufriedenheit“ greifen.

Ranggruppen abbildet, ob also die „primären Subsysteme“ der hierarchischen Differenzierung „ihrerseits in ein Rangverhältnis gebracht“ sind<sup>275</sup>; heißt also, ob eine ständische Ordnung vorliegt, deren Grenzen durch die Mitglieder der Stände nicht überschritten werden könnten. Will man die Haltung der Lehre in dieser Frage charakterisieren, stellt es sich so dar, daß es wohl Personen „von Stand“ gibt (s. § 4.3), daß es „Herren“ (*nb*) gibt und die Mitglieder der Verwaltungsaristokratie, die „Kronräte“ (*srj.w*), aber in der Regel wird eher über funktionale Differenzierung und Handlungspotenz gesprochen, man ist in „leitender Position“ (*sšm.y*) oder „mächtig“ (*wsr*), und sehr häufig ist nur einfach von „Männern“, von „Menschen“ die Rede (*zj* und *rmt*).

Während die Lehre also primäre Subsysteme der hierarchischen Differenzierung eher im Dunkeln hält, ist der Grenzübergang in der Funktionshierarchie, die vertikale Mobilität etwas, das nicht nur toleriert, sondern geradezu gefördert werden soll, durch Erwerb von Vermögen (§ 3.2.3), durch Wissenserwerb, Kompetenzsteigerung und Durchsetzungsfähigkeit. Zudem unterläuft die Lehre eine gesellschaftliche Schichtung schon dadurch, daß ihre Ratschläge und Unterweisungen für alle gelten, ob reich oder mächtig, ob gering oder abhängig. Der Text exerziert die Stufen der Hierarchie durch (§ 3.2.1), und allen Angesprochenen wird die Autonomie des handlungs- und entscheidungsfähigen Subjekts zugesprochen. Vor dem Recht und der Moral der Lehre sind all diejenigen gleich, die zum Kreis ihrer Adressaten gehören<sup>276</sup>. Ihr Gerechtigkeitsprinzip war das des Unterschieds (s. § 4.4.2): „Die natürliche Verteilung ist weder gerecht noch ungerecht; es ist auch nicht ungerecht, daß die Menschen in eine bestimmte Position der Gesellschaft hineingebohrt werden. Das sind einfach natürliche Tatsachen. Gerecht oder ungerecht ist die Art, wie sich die Institutionen angesichts dieser Tatsachen verhalten. Aristokratische und Kastengesellschaften sind ungerecht, weil sie aufgrund dieser Zufälligkeiten die Menschen mehr oder weniger abgeschlossenen und privilegierten gesellschaftlichen Klassen zuweisen. Die Grundstruktur dieser Gesellschaften übernimmt die Willkür der Natur. Doch die Menschen brauchen sich diesen Zufällen nicht zu unterwerfen“<sup>277</sup>.

Die andere Strategie zur Steigerung der institutionellen Effizienz ist der Aufbau einer Funktionselite. Die Inhaber der Führungspositionen sollen ihre soziale und intellektuelle Kompetenz entwickeln<sup>278</sup> – „wenn du mächtig bist, dann flöße Respekt vor dir ein durch Wissen und Gelassenheit des Sagens“ (370-371). Gefordert werden Kenntnisse, Wissen, und vor allem Wißbegierde,

<sup>275</sup> Luhmann, Soziale Systeme, S. 39 Anm. 25; s. auch aaO., S. 264.

<sup>276</sup> S. hierzu auch Quack, BiOr 57, 2000, 537f (Rez. von Fischer-Elfert, Lehre eines Mannes).

<sup>277</sup> Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, S. 123.

<sup>278</sup> Dies ist wahrscheinlich der Beweggrund für Dieter Kurths Titelgebung bei seiner Übersetzung der Lehre Ptahhoteps, nämlich als „Altägyptische Maximen für Manager“.

eine fortgesetzte Lernbereitschaft. Das empirische Wissen, um das es geht, ein „Sachkundiger“ zu sein (Z. 518), hat mit Sprach- und Redefähigkeit zu tun und den Kenntnissen, die die Lehre vermittelt (§ 7.1.2); fiskalisches, mathematisches, militärisches Fachwissen, das in anderen – und vor allem auch späteren – Texten eine Rolle spielt, ist nicht Gegenstand der Lehre. Man soll seine Begabungen durch Lernen weiterentwickeln, „lebensgeschickt“, *jāqir* sein, mit ihrer Hilfe Eigeninitiative entwickeln, Werte erzeugen und Kapital bilden, gewissermaßen die Produktionsverhältnisse verbessern (§ 3.2.3) – „Güter schaffen ... nach dem Mangel zuvor, in der Stadt, die [man] kennengelernt“ (429-431) hat. Vor allem aber soll psychologisches Wissen über sich und andere erworben werden – zu wissen, was man tut und welche Wirkungen es haben kann – und jenes Weltwissen, das die Zusammenhänge der Welt versteht (§ 5.4.1) und somit weiß, was richtig und falsch ist, Tugendwissen; Wissen, das die Entscheidungsträger zu initiativefähigen, zu autonomen Subjekten macht. Und die Kompetenz schließt ein, diese durchsetzen zu können, Erfolg zu haben.

Die Macht- und Funktionselite soll aber vor allem ihr Selbst dahingehend modellieren, mit ihren Befugnissen gegenüber Personen achtsam umzugehen, nämlich so zu handeln, daß kein Unwille entsteht und Unzufriedenheit vermieden wird. Ihre Protagonisten sollen in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben Gerechtigkeit walten lassen und die Rechte der Abhängigen und Verwalteten respektieren (§§ 4.4.1; 5.2.1) – zu denen nicht zuletzt die Eigentumsrechte gehören, die durch Habgier (§ 3.2.4) verletzt werden oder durch Amtsmissbrauch (31. Maxime). Hat jemand sich schuldig gemacht – „ein Oberer, der schuldbeladen gekommen sein wird“ (598-599) –, ist dennoch die öffentliche Wahrnehmbarkeit der Guten und Gerechten eine Form des Ausgleichs: „Nimmt jedermann sie wahr, wird die Allgemeinheit friedlich gestimmt sein“ (604-606). Unzufriedenheit zu vermeiden, entspricht der grundsätzlichen Ausrichtung auf die Pazifizierung des Zusammenlebens, hier nun als Wohlwollen und Anstand im Amt und in den Amtsfunktionen, aber mit einem Mehr, nämlich der Vorbildhaftigkeit – die Vertreter der Funktionselite sollen „ein Beispiel sein“ (Z. 39): „Wenn beispielhaft Gutes geschieht durch den, der Oberer ist, wird er als wohlhandelnd gelten ...“ (520-522); „es ist der Kronrat/Würdenträger mit seinem beispielhaft Guten, das seinen Sinn und seine Zunge verknüpft (?), so daß seine Lippen wahrhaftig sind, wenn er spricht“ (527-529).

Und endlich ist für diese Ausrichtung der Macht- und Funktionselite auf Kompetenz, Eigeninitiative, Vorbildhaftigkeit, Wahrung und Beförderung des sozialen Friedens von besonderer Bedeutung, daß die Situationsbeschreibungen der Lehre offenbar keinen Oberherrn kennen – der König ist nicht präsent. Die Mächtigen handeln allem Anschein nach für Gottes Lohn, sie sind nur dem eigenen richtigen Verhalten verpflichtet (§ 2.4). Was natürlich perspektivisch zu sehen ist: Der König tritt am Anfang der Lehre und an ihrem Ende

auf, er ist zwar nicht der Initiator, aber der Beauftragende; in gewisser Weise schaut er dem Geschehenden zu, ist er wohlwollender Betrachter. Er läßt es geschehen, aber es geschieht ohne ihn – der Oberherr will die selbsttragende Funktionalität seines Apparats. Aber wenn dann der Leiter dieses Apparats, sein Erster Minister, am Ende die Vollendung von Tun und Leben meldet, sagt er, was er getan hat und wofür es war: „Was ich auf Erden geleistet habe, wird nicht gering sein, denn ich habe 110 Jahre im Leben verbracht bei Großzügigkeit des Königs – mit Gunsterweisen über die Vorfahren hinaus vermöge der Ma'atausübung (*jr.t mꜛ.t*) für den König bis hin zur Seligkeit“ (640-644).

## 7.3 Staatskunst und Moral

### 7.3.1 Der Zweck der Tugend

Wenn man danach fragt, was Ptahhoteps Lehre als eine Tugendlehre am Ende will, spaltet sich diese Frage auf, nämlich in die, was die Lehre selbst will, und die, was diejenigen wollen, für die Ptahhotep steht. Wofür Ethik? Das Ziel der Lehre ist offenbar, die Bedingungen des Zusammenlebens von Menschen zu verbessern, durch Verbesserung der Menschen selbst und durch Orientierung des Handelns an allgemeinen Verhaltensstilen<sup>279</sup>. Die Probleme und Übel der Gesellschaft und der Welt können aus ihr hinausgeschafft werden, wenn man die Menschen besser machen kann (§ 6.4.2): Vernunft und die Gewinnung innerer Freiheit, Wohlwollen und Gerechtigkeit sollen die Interaktionsverläufe glätten und das Wohlbefinden und die Zufriedenheit der Vielen mehren. Und grundsätzlich und in der Tendenz, so könnte man hier sagen, läßt sich auch die Gewinnung glatter Interaktionsverläufe dem höheren Ziel unterordnen: auch sie dienen der allgemeinen Zufriedenheit, auch die problemlose Bewältigung institutioneller Aufgaben trägt zum Wohlbefinden der aktiven und passiven Beteiligten bei. Die Forderungen, die zur Verfolgung dieses Ziels aufgestellt werden, begründen sich aus ihrer Natürlichkeit, daraus, daß sie naturgemäß sind, weil sie sich aus der Richtigkeitsordnung ableiten lassen, die die Welt selbst bestimmt – man verhält sich so, wenn man ein ordentlicher Weltbürger sein will. Die Forderungen sind, indem sie durch die Ma'at-*ordo* metaphysisch gestützt werden, ontologisch begründet.

Mit dieser ihrer Vorform einer einheitlichen Begründung von Prinzipien beginnt die Lehre eine lange Reihe solcher Tugendlehren – durchaus konkurrenzfähig mit der wohl erhabenen, aber doch auch recht einfachen heteronomen Gebotsethik des alttestamentlichen Dekalogs –, und sie teilt mit jenen die Zwecke, wenn auch noch nicht den jeweiligen Grad der Systematisierung; sie

<sup>279</sup> „Society is a ‚moral system‘ that is held together by moderated self-interest (and altruism) but is also threatened with dissolution by tensions between self-interest and the interests of wider groups“, Baines, *Society, Morality, and Religious Practice*, S. 130f.

ist, wenn man so will, die protoplatonistische Präfiguration der Vernunftethiken. Noch in der Moderne, in der letzten und rigorosesten dieser Moralphilosophien, der „Metaphysik der Sitten“ von Immanuel Kant – der die Prinzipien des menschlichen Verhaltens nur noch aus der Vernunft ableitet –, finden sich die Zwecke und Pflichten expliziert, die bei Ptahhoteps Lehre implizit angelegt waren<sup>280</sup>.

Die Zwecke, denen das menschliche Verhalten verpflichtet sein soll, sind dort „eigene Vollkommenheit“ und „fremde Glückseligkeit“. Der Verfolg der eigenen Vollkommenheit soll der Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen gelten, der „Kultur seines Vermögens“, von Verstand und Willen<sup>281</sup>; der Entwicklung und Vermehrung seiner „Naturvollkommenheit“ und seiner „moralischen Vollkommenheit“ (gegen die Lüge, Geiz und „Kriecherei“ stehen). Für den anderen Menschen soll man grundsätzlich „Glückseligkeit, d.i. Zufriedenheit mit seinem Zustand“ zu erreichen suchen, wobei eigene Glückseligkeit nicht aus den Augen gelassen werden muß, sofern sie Hindernisse aus dem Wege räumt, die Zufriedenheit anderer zu befördern (also etwa durch Wohlhabenheit)<sup>282</sup>. Die Tugendpflichten, die diesem Zweck dienen, sind „Liebespflichten“ (Wohltätigkeit; Dankbarkeit; teilnehmende Empfindung) und solche Pflichten, die sich aus der anderen gebührenden Achtung ableiten (gegen die sich Hochmut, üble Nachrede und Verhöhnung vergehen); beide fordern „Umgangstugenden“ und vereinen sich in der Freundschaft.

<sup>280</sup> Zu den Analogien mit den Tugendlehren und Moralphilosophien der Antike s. § 8.

<sup>281</sup> „1. Es ist ihm Pflicht, sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit ... immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, emporzuarbeiten; seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrtümer zu verbessern; und dieses ist ihm nicht bloß die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anrätig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. 2. Die Kultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtgemäßen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist; ...“ (Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 262).

<sup>282</sup> „Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf als meinen Zweck hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muß es die Glückseligkeit anderer Menschen sein, deren (erlaubten) Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurteilen überlassen; nur daß mir auch zusteht, manches zu weigern, was sie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. ... Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, ... können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind: nämlich seine eigene Glückseligkeit zu befördern und sich nicht bloß auf fremde zu richten. – Aber alsdann ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjekts ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es bloß das erlaubte Mittel ist; da niemand anders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen, ist direkt nicht Pflicht; aber indirekt kann es eine solche wohl sein: nämlich Armut, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren.“ (aaO., S. 263f).

Einen Schritt vor der Rigorosität Kants in der absoluten Begründung der Tugendpflichten hat David Hume sie mit der „Untersuchung über die Prinzipien der Moral“ mehr in den Formen höherer Nützlichkeit gesucht, womit Humes Haltung in dieser Hinsicht – ohne ihm durch den Vergleich zu nahe treten zu wollen – der Ptahhoteps näher zu stehen scheint. Die Generaltugenden Humes sind Wohlwollen und Gerechtigkeit. In der „lobenden Darstellung eines menschenfreundlichen, wohlwollenden Menschen [wird] ein Umstand immer ganz besonders hervorgehoben ..., nämlich das Glück und die Befriedigung, die der Gesellschaft aus dem Umgang mit ihm und aus seinen guten Diensten erwachsen“<sup>283</sup>. Für Gerechtigkeit gar ist „der öffentliche Nutzen der *alleinige* Ursprung“ und sind „Erwägungen über die wohltätigen Folgen dieser Tugend die *alleinige* Grundlage ihres Wertes“<sup>284</sup>. Die grundsätzliche Begründung der Moral soll auf empirisch-induktivem Wege aus dem persönlichen Ansehen abgeleitet werden<sup>285</sup>.

Der Vergleich mit den Moralphilosophien der Neuzeit kann natürlich nicht weit geführt werden, dazu sind die epistemologischen Abstände zu groß. Dennoch meine ich, daß sich auch die Zwecke von Ptahhoteps Tugendlehre mit Gewinnung eigener Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit hinreichend charakterisieren lassen. Sie sind nicht als solche artikuliert, aber mit ausreichender Deutlichkeit als handlungsorientierende Ziele auszumachen. Schärfer gefaßt: Die Maximen sind durchaus „assertorisch-hypothetische Imperative“; hypothetisch, wie anfänglich ausgeführt (§ 2.1.1), weil die Aussagen nach der inneren Form „Wenn du dies willst, mußt du das tun“ aufgebaut sind, wobei der Zweck, den man erreichen will, zwar implizit bleibt, aber erkannt werden kann; assertorisch, weil die Zweckbestimmung „nach einer Naturnotwendigkeit“ feststeht, und zwar als „die Absicht auf Glückseligkeit“<sup>286</sup>.

<sup>283</sup> Hume, Prinzipien der Moral, S. 96; der Text fährt fort: „Die Zuneigung seiner Eltern gewinnt er ... noch mehr durch seine innige Anhänglichkeit und pflichtbewußte Fürsorge als durch die Bande der Natur. ... Liebesbindungen werden durch Wohlwollen und Freundschaft gefestigt; Freundschaftsbeziehungen sind ähnlich denen der Liebe und Zuneigung, da er jede Gelegenheit wahrnimmt, anderen einen gefälligen Dienst zu erweisen. Seine Diener und die, die von ihm abhängen, finden bei ihm einen sicheren Zufluchtsort und fürchten die Macht des Schicksals nur insoweit, als sie ihn betrifft. Von ihm empfängt der Hungrige Nahrung, der Nackte Kleidung, der Unwissende Sachkenntnisse und der Faule Motivation; ...“ (aaO., S. 96f).

<sup>284</sup> Hume, Prinzipien der Moral, S. 101, vollständiges Zitat: „Daß *Gerechtigkeit* nützlich für die Gesellschaft ist und folglich wenigstens ein *Teil* ihrer Wertschätzung aus dieser Überlegung stammen muß, dies zu beweisen wäre ein überflüssiges Unternehmen. Daß aber der öffentliche Nutzen der *alleinigen* Ursprung von Gerechtigkeit ist und daß Erwägungen über die wohltätigen Folgen dieser Tugend die *alleinige* Grundlage ihres Wertes sind; diese interessantere und wichtigere Behauptung verdient eher unsere Prüfung und Untersuchung“.

<sup>285</sup> S. das Zitat oben § 4.2 Anm. 120.

<sup>286</sup> Kant, Grundlegung, S. 60.



### 7.3.2 Vom rechten Regieren

Es ist eine eingängige, wenn auch wohl etwas realitätsferne Vorstellung, daß, wenn es gelingen sollte, eine Gruppe von menschlichen Individuen zur Einhaltung gewisser moralischer Regelungen zu bringen, die Einzelnen nicht nur ein besseres Leben führen können, sondern dies auf die Gruppe selbst eine Wirkung habe, die man mit der eines magnetischen Feldes auf Eisenspäne vergleichen kann: die einzelnen Teilchen werden ausgerichtet. Danach würde mit Hilfe von Moral und ethischen Prinzipien eine Form des einheitlichen Verhaltens möglich, ein Handeln nach Normen, die in einer zwangsfreien Auseinandersetzung von allen Beteiligten akzeptiert werden könnten. Distanzwahrung, Wohlwollen und Gerechtigkeit im Umgang mit ihnen macht Menschen friedlicher, weil zufriedener, erleichtert die Beziehungen, weil das jeweilige Gegenüber in seinem Verhalten bekannter und berechenbarer ist, verringert die Latenz in den Spannungen zwischen gesellschaftlichen Schichten und erhöht die Möglichkeiten, die Bereitschaft zu kollektiven Anstrengungen zu gewinnen. Moral ist nicht nur wesentlich für jenen Sinnhorizont, in dem sich Selbst und individuelle Identität ausbilden (§§ 6.1; 6.3.1; 6.4.1), der gesellschaftlicher Wertekonsens, das Wissen, mit anderen einen Verhaltenskodex zu teilen, stärkt auch das Identitätsbewußtsein der Gruppe und grenzt sie möglicherweise gegenüber anderen ab, die barbarischeren Verhaltensweisen verhaftet bleiben. Eine gemeinsame Moral formt mit an der kollektiven Identität. Das gesellschaftliche System als solches wird insgesamt handlungsfähiger.

Eine Darstellung wie diese suggeriert, daß jemand ein moralisches System um seiner scheinbar evidenten Vorzüge bei der Manipulation und Konditionierung von Menschengruppen willen etabliert haben könnte. Auch wenn Tugendlehren und Moralsysteme diesen Verdacht immer wieder einmal auf sich ziehen, überschätzt er die Fähigkeiten, insbesondere die verschwörerische Intelligenz der Machteliten, übersieht, daß diese sich selbst den Prinzipien unterziehen müssen, und läßt außer Acht, daß es in der Regel nicht deren Repräsentanten waren, die sich mit der Artikulation von Ethiken abgemüht haben. Dennoch kann Moral Einfluß wie den umrissenen auf den „Prozeß der Zivilisation“ nehmen und im Prinzip liegt ein Moralsystem im Interesse der Machteliten – wenn es ihnen denn zu Bewußtsein gekommen ist. Wenn man also fragt, was die Lehre Ptahhoteps am Ende will, kann die Antwort auf den zweiten Teil der Frage, nämlich was Ptahhotep und diejenigen wollen, deren Sprachrohr er ist, im oben ausgeführten Sinn lauten: das Maß der Integration<sup>287</sup> und damit die Effektivität des Herrschaftsverbandes selbst zu steigern.

---

<sup>287</sup> Ich sollte allerdings darauf hinweisen, daß soziologisch gesehen „nur bei oberflächlicher und zudem einseitiger Betrachtungsweise ... Moral als Bindemittel [erscheint], das die Menschen in der Gesellschaft hält. Moral stößt auch ab, verfeindet auch und erschwert die Lösung von Konflikten – eine Erfahrung, auf die man unter anderem mit der Trennung von Recht und Moral reagiert hat. Jedenfalls ist die Funktion von Moral durch

Für die Machtelite sollte die Maximierung der kollektiven Handlungsfähigkeit das höhere Gut sein, dem die Zufriedenheit der Untertanen nachgeordnet ist. Moral ist die Dienerin der Herrschaftsausübung.

Gleichzeitig aber ist die Machtelite selbst in den Prozeß der Konditionierung einbezogen. Es ist ihr gesellschaftliches Gefüge, daß nach den Prinzipien der Richtigkeitsordnung ausgerichtet werden soll, und sie selbst sind es, für die die Regeln gedacht sind. Sie sollen lernen, ihre Amtspflichten so wahrzunehmen, daß der Gesamtertrag des Verwaltens und Regierens größer wird – durch das Bemühen um eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit den Apparat auf eine Effektivität zu trimmen, die zu einer „wohlgeordneten Gesellschaft“<sup>288</sup> führt. Von hier aus gesehen lehrt Ptahhotep Tugenden, die der Wirksamkeit des Regierens aufhelfen; er lehrt, gut zu regieren. Und so wird klar, daß es nicht von ungefähr der „Stadtpräfekt und Wesir Ptahhotep“ (6) ist, der als Lehrer der Tugenden auftritt. Indem der Chef der Zivilverwaltung selbst, der Erste Minister des Königs, die Worte der Tugendweisheit lehrt, sagt er nicht nur, welches Verhalten gut ist und zu gerechtem Regieren führt, sondern setzt er auch selbst das Exempel des guten und weisen Regierenden. Die Lehre und das Handeln nach der Lehre werden in ihm eins.

Nun fällt es heutzutage nicht ganz leicht sich vorzustellen, daß man tatsächlich gemeint haben könnte, daß Moral der Regierungskunst dienlich sei oder daß der Erfolg eines Politikers von seiner Tugendhaftigkeit abhinge, und man mag es den fremden und exotischen Gebräuchen der Ägypter zuschreiben. Es ist dies jedoch auch in den großen Ethiken der klassischen Antike als Forderung eine Selbstverständlichkeit. Platon reserviert in seiner Utopie vom gerechten Staat – im Dialog „Politeia“ – die Stellung der Herrschenden für diejenigen, die nach harter Ausbildung Meister im Tugendwissen und in der seelischen Ausrichtung auf die kosmische Ordnung geworden sind, die weisheitsliebenden Menschen, die Philosophen. Für Aristoteles ist die Staatskunst jene Kunst, in der alle anderen Künste zusammenwirken, und die nur jene meistern, die sich seelisch, mental und charakterlich der höchsten Tugendanspannung ausgesetzt haben. Das Endziel der Staatskunst umfaßt die Ziele aller anderen, „und dieses ihr Ziel ist daher für den Menschen das oberste Gut“<sup>289</sup>; so gehört die Untersuchung der ethischen Prinzipien in gewisser Weise auch schon zum Bereich der Staatslehre, der „Politik“<sup>290</sup>.

---

Hinweis auf gesellschaftlichen Integrationsbedarf nicht zutreffend bestimmt.“ (Luhmann, Soziale Systeme, S. 318).

<sup>288</sup> S. Anm. 65.

<sup>289</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1094 b7 (I 2,8; deutsche Übs. Dirlmeier, aaO., S. 26); τὸν ἀνθρώπινον ἀγαθόν wird in der englischen Übs., aaO., S. 7, anders wiedergegeben: „Therefore, the Good of man must be the end of the science of Politics“.

<sup>290</sup> AaO., 1094 b11; die Nikomachische Ethik endet zudem mit der Vorbereitung eines Übergangs zu Aristoteles' Politik.

Hiermit ist aber eine weitere Kehrtwende eingeleitet – eine Kehrtwende in eine Sicht, die noch weit tiefer in Utopie und Idealismus hineinzureichen scheint. Wenn Moral Staatskunst und der Weise Staatsmann sein soll, weil er als Protagonist der Tugendhaftigkeit gerecht regiert, wird der ganze Herrschaftsverband auf die Richtigkeitsordnung hin ausgerichtet. Das mag im Sinne eines Staates, der als kosmologischer Staat integraler Bestandteil der Weltordnung ist, einer Ausrichtung der Herrschaft auf das Heil dienlich sein, es ist dies aber nicht aus der Lehre abzuleiten, die einen säkularen Raum des politischen Handelns konstruiert hatte (§ 5.3.1). Die Ausrichtung des Herrschaftsverbandes auf die Tugend durch die Tugend hat kein Ziel außerhalb der Menschenwelt. Wofür ist sie dann gut? Für den Herrscher? Sicherlich, aber der ist seinerseits auf ein Handeln verpflichtet, das den Menschen seines Herrschaftsverbandes gut tut – „man möge dir desgleichen tun, damit man die Not von den Untertanen fernhalte und dir die Beiden Ufer (Ägypten) dienstbar seien“ (33-35), hatte Ptahhotep einleitend gemahnt. Für die Machtelite selbst und ihre Interessen? Auch, aber wohlwollend und gerecht sein zu müssen, ist schon einigermaßen anstrengend und keineswegs immer – oder eher selten – den Eigeninteressen dienlich. Offensichtlich stellt es sich am Ende so dar, daß auch im Ägypten des Mittleren Reiches die Staatskunst den Vielen zugute kommen soll – die haben am meisten von Gerechtigkeit und Wohlwollen. Dann aber ist auch für Ptahhotep das Endziel des menschlichen Handels eben dasjenige, das es für Aristoteles und die Stoa sein wird (s. § 8.2): die allgemeine Glückseligkeit, Eudaimonie. Die Staatskunst ist eine Dienerin der Moral.

## 7.4 Vom Zweck der Lehre

### 7.4.1 Die Habitusbildung der ägyptischen Eliten

Es ist hier nun der Ort, die Ebene des Textes zu verlassen und in einem engeren Verständnis historisch zu werden. Als eine historische stellt sich die Frage noch einmal, wofür die Lehre gut ist, aber nun als Frage, die von einem Beobachter zweiter Ordnung gestellt wird: Welchen Zweck verfolgen Ptahhotep und diejenigen, für die er steht, als Mitglieder einer historischen Gesellschaft in einer historischen Situation?

Wenn der Text, wie mit einiger Sicherheit anzunehmen (§ 1.2), in das Mittlere Reich zu datieren ist, stellt sich die Lage in etwa so dar<sup>291</sup>: Auf dem

<sup>291</sup> S. auch Parkinson, *Poetry and Culture*, § 4, speziell § 4.1, S. 64ff; zur Kontextualisierung der Lehre im Mittleren Reich s. auch Eichler, *Datierung und Interpretation*. Mit Fokussierung auf die Beamten B. Hackländer-von der Way, *Biographie und Identität: Studien zur Geschichte, Entwicklung und Soziologie altägyptischer Beamtenbiographien*, Berlin: dissertation.de 2001, § 1.2.2 (S. 25ff; ich kann allerdings Zugangsweisen und Folgerungen nicht immer nachvollziehen).

Hintergrund der inneren Entwicklungen Ägyptens, die über lange Zeit von Kleinherrschaften und Partikularinteressen bestimmt waren, ist der Staat des Mittleren Reiches nun „ein Staat der legitimen Gewalt, der – zum ersten Mal in der ägyptischen Geschichte – das Gewaltmonopol des Staates durchsetzt ...“<sup>292</sup>. Mittel dazu sind entschiedene Zentralisierung und Aufbau einer leistungsfähigen Administration. Die zur Verselbständigung ihres Handelns neigende alte Provinzaristokratie wird an den Hof gezogen<sup>293</sup>, die Provinzherrschaft wird durch kleinere Verwaltungseinheiten ersetzt, Stadtbezirke mit Landkreisen, die einer gewachsenen Urbanisierung<sup>294</sup> Rechnung tragen; in der Administration wird das Karriere-Prinzip eingeführt, die schleichende Neigung zur Ämter-Vererbung wird beendet. Die Dynastie verbessert ihren Zugriff auf die Ressourcen, durch Binnenkolonisation (im Fayum), durch Besteuerung von Privatbesitz und Einziehung „verfallener ‚Lehen‘“; die Könige und ihre Verwaltungsspitze verfügen über den Willen und schließlich auch die Macht, ihre Entscheidungen durchzusetzen<sup>295</sup>.

Diese Neuordnung des Herrschaftsverbandes mit dem Ziel, das Gewaltmonopol zu gewinnen und zu halten, stützt sich in erster Linie auf eine Neuorganisation der Verwaltung<sup>296</sup>. Sie hat einen hohen Bedarf an Personen, die gleichzeitig loyal und im Handeln selbständig, die fähig, diszipliniert und verantwortungsbewußt sind – mit einem Wort: Personen, wie sie Ptahhoteps Lehre zu bilden sich bemüht. Nun ist es natürlich nicht irgendein ägyptischer „master mind“ oder „think tank“, der hinter ihr steht und durch Disziplinierung eine Staatselite erzeugen will. Die Produktion solcher Denkweisen ist vielmehr Ausfluß der Selbstanpassung an eine gewachsene gesellschaftliche Komplexität: Der zentral organisierte Staat – „der Staat und seine Verwaltung als reglementierende Institution, als Gesamt der Individuen, die die Körperschaft der Verwaltung ausmacht, als Wissen und als Praxis, als von der Öffentlichkeit anerkannte Zuständigkeit“<sup>297</sup> – abstrahiert sich in gewisser

<sup>292</sup> Assmann, *Sinngeschichte*, S. 162

<sup>293</sup> D. Franke, „The career of Khnumhotep III of Beni Hasan and the so-called ‚decline of the nomarchs‘“, in: S. Quirke, *Middle Kingdom Studies*, S. 123-140.

<sup>294</sup> S. Quirke, *Townsmen*, S. 149; s. auch D. Franke, „Zur Bedeutung der Stadt in altägyptischen Texten“, in: M. Jansen/J. Hook/J. Jarnut (Hrsg.), *Städtische Formen und Macht*, Veröffentlichungen der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Stadtkulturforschung 1, Aachen 1994.

<sup>295</sup> Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, S. 107: „Politik ist zunächst der Einsatz von Macht für kollektiv bindende Entscheidungen“.

<sup>296</sup> Vielleicht sollte angesichts einer heute alles durchdringenden Bürokratie, die häufig eher als behindernd denn als effektivitätssteigernd empfunden wird, daran erinnert werden, daß der Aufbau bürokratischer Apparate in Europa seit dem Absolutismus und besonders im 18. (Preußen) und frühen 19. Jahrhundert zu den großen Modernisierungsschüben gehört hat.

<sup>297</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 63.

Weise für seine Bürger, an die Stelle der kurzen Wege treten die langen, an die Stelle lokaler Interaktionsformen treten örtlich und strukturell fernere Zuständigkeiten, die nicht mehr als personale, sondern als institutionelle in Erscheinung treten, die aber größere Wirkung haben und über einen durchsetzungsfähigen und im Zweifelsfall beeindruckenden Machtapparat verfügen. In solchen Strukturen muß man sich auf strategisches Denken einrichten, die Fähigkeit erwerben, das eigene Verhalten einzuschätzen und seine Wirkungen abzuschätzen; anstelle eines von außen erzwungenen Verhaltens müssen die Individuen auf Selbststilisierung<sup>298</sup> setzen, auf die Gewinnung einer stabilen „Selbstkontrollapparatur“<sup>299</sup>. Norbert Elias sagt dies so: „Wenn sich ein Gewaltmonopol bildet, entstehen befriedete Räume, gesellschaftliche Felder, die von Gewalttaten normalerweise frei sind. Die Zwänge, die innerhalb ihrer auf den einzelnen Menschen wirken, sind von anderer Art, als zuvor ...“<sup>300</sup>. Man kann erkennen, welche Formen sie nunmehr annehmen:

Gesellschaften ohne stabiles Gewaltmonopol sind immer zugleich Gesellschaften, in denen die Funktionsteilung relativ gering und die Handlungsketten, die den Einzelnen binden, verhältnismäßig kurz sind. Umgekehrt: Gesellschaften mit stabileren Gewaltmonopolen, ..., sind Gesellschaften, in denen die Funktionsteilung mehr oder weniger weit gediehen ist, in denen die Handlungsketten, die den Einzelnen binden, länger und die funktionellen Abhängigkeiten des einen Menschen von anderen größer sind. Hier ist der Einzelne vor dem plötzlichen Überfall, vor dem schockartigen Einbruch der körperlichen Gewalt in sein Leben weitgehend geschützt; aber er ist zugleich selbst gezwungen, den eigenen Leidenschaftsausbruch, die Wallung, die ihn zum körperlichen Angriff eines Anderen treibt, zurückzudrängen. Und die anderen Formen des Zwanges, die nun in den befriedeten Räumen vorherrschen, modellieren Verhalten und Affektäuberungen des Einzelnen in der gleichen Richtung. Je dichter das Interdependenzgeflecht wird, in das der Einzelne mit der fortschreitenden Funktionsteilung versponnen ist, je (322) größer die Menschenräume sind, über die sich dieses Geflecht erstreckt, und die sich mit dieser Verflechtung, sei es funktionell, sei es institutionell, zu einer Einheit zusammenschließen, desto mehr ist der Einzelne in seiner sozialen Existenz bedroht, der spontanen Wallungen und Leidenschaften nachgibt; desto mehr ist derjenige gesellschaftlich im Vorteil, der seine Affekte zu dämpfen vermag, und desto stärker wird jeder Einzelne auch von klein auf dazu gedrängt, die Wirkung seiner Handlungen oder die Wirkung der Handlungen von Anderen über eine ganze Reihe von Kettengliedern hinweg zu bedenken.

<sup>298</sup> Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*.

<sup>299</sup> S. Elias, *Prozeß der Zivilisation*, S. 312ff, Zitat S.320.

<sup>300</sup> Elias, *Prozeß der Zivilisation*, S. 320ff

Dämpfung der spontanen Wallungen, Zurückhaltung der Affekte, Weitung des Gedankenraums über den Augenblick hinaus in die vergangenen Ursach-, die zukünftigen Folgeketten, es sind verschiedene Aspekte der gleichen Verhaltensänderung, eben jener Verhaltensänderung, die sich mit der Monopolisierung der körperlichen Gewalt, mit der Ausweitung der Handlungsketten und Interdependenzen im gesellschaftlichen Raume notwendigerweise zugleich vollzieht. Es ist eine Veränderung des Verhaltens im Sinne der „Zivilisation“.

In einer solchen gesellschaftlichen Situation findet also Ptahhoteps Lehre ihren Ort. Sie ist rekursives Produkt eines Prozesses der Modellierung von Persönlichkeiten, die den Erfordernissen einer komplexer werdenden gesellschaftlichen Struktur gerecht zu werden vermögen, indem sie Ausdruck dieser Selbstmodellierung ist, Anteil an ihr hat und sie dokumentiert. Die Lehre ist Teil einer gesellschaftlichen Konditionierung, der Einübung von Selbstzwang, und ist gleichzeitig Ausdruck seiner Reflexion – der Beziehungen von Außen und Innen, des Ineinanders von Forderungen der Welt und Forderungen des eigenen Selbst, von Verstand und Emotionen. Auf dem Hintergrund einer generationenlangen Habitusbildung<sup>301</sup> verdichten sich die Maximen des Verhaltens – die in den Autobiographien phraseologisch schon lange zu greifen sind<sup>302</sup> – zu einer generalisierenden und reflektierenden Morallehre, die sich auch als eine solche sieht. Indem sie sich als eine solche sieht, erklärt sie zu ihrem Zweck, gesellschaftliche Multiplikatoren auszubilden, die durch Tugendwissen und Beispielhaftigkeit auf andere wirken können – der König sagt

<sup>301</sup> Bourdieu, Soziologie der symbolischen Formen, S. 143: „Habitus als ein System verinnerlichter Muster ..., die es erlauben, alle typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur zu erzeugen – und nur diese“, den Begriff Habitus übernimmt Bourdieu von E. Panofsky, der ihn seinerseits der Scholastik entnommen hat. Komplexere Definition bei Bourdieu, Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes, Frankfurt/Main 1999, S. 278: „Den ‚subjektiven‘ Dispositionen, die als Produkte eines historischen Institutionsprozesses dem Wert zugrunde liegen, eignet die Objektivität dessen, was in einer alles individuelle Bewußtsein und Wollen transzendierenden kollektiven Ordnung begründet ist ...“, s. ausführlich auch Reckwitz, Transformation der Kulturtheorien, S. 308ff. Zu einer expliziten Ausführung einer Habitusuntersuchung s. auch N. Elias, Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main 1989.

<sup>302</sup> Insbesondere im Typ der „Reflexionsbiographie“, Gnirs, Autobiographie, S. 204; s. auch aaO., S. 207ff; in der Verallgemeinerung entsprechen die Aussagen der Biographien der Lehre Ptahhoteps deutlich, s. Lichtheim, Moral Values, S. 27, die die Punkte wie folgt zusammenfaßt: „Altogether, the writers of the Middle Kingdom worked out the main lines of moral thought: 1. Justice is the cardinal requirement of good government. 2. Loyalty of the people toward the king, and loyalty of inferiors to superiors, are the essential attitudes that enable the society to function coherently and peaceably. 3. The fellowship of friendliness must govern interpersonal relations. 4. Superiors who oppress inferiors are enemies of the people. To mistreat peasants and serfs who work the land brings ruin to all. 5. Quarrelsomeness is everyone's enemy, and so is calumny. 6. Greed is the inclusive vice that engenders dishonesty and violence.“

zu Ptahhotep: „Belehre ihn doch bezüglich früherer Rede; möge er den Kindern der Kronräte ein Beispiel sein, und trete die Wahrnehmung in ihn ein und alle Ermahnung, die ihm zuteil wird – niemand ist verständig geboren“ (37-41). Durch Artikulation der Verhaltensprinzipien, ihre Objektivierung und Reflexion will sie dazu beitragen, eine Staatselite zu formen, die durch Rationalität, ethisches Wissen und Selbstbestimmtheit (§ 5.4.1) moralisch urteils- und kritikfähig wird:

In Hinsicht auf einen Oberen, der schuldbeladen gekommen sein wird, sollen die Menschen sagen können, die sehend sein werden, daß dieser hier aber ein jenem (dem lehrenden Ahn) gleicher sei, denen sagen, die hörend sein werden, daß auch dieser dort ein jenem gleicher wäre; nimmt jeder-mann sie wahr, wird die Allgemeinheit friedlich gestimmt sein (598-606).

Ptahhotep aber ist Staatsmann des Alten Reiches, eines fernen und erhabenen Alten Reiches, das in der Zeit der Niederschrift „seiner“ Lehre schon Jahrhunderte zurückliegt, und das im historischen Bewußtsein als Epoche der Vergangenheit entsteht, indem man sich auf es bezieht<sup>303</sup>. Die Reorganisation des Herrschaftsverbandes und die Einstimmung der Eliten des Mittleren Reiches auf Selbstzwang und strategisches Denken, auf eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit geschieht im Zeichen der Renaissance jenes schon mythisch gewordenen goldenen Zeitalters von Glanz und Stabilität<sup>304</sup>. Indem die Könige die kulturellen Formen der Pyramidenzeit programmatisch aufgreifen, schaffen sie – in den Worten Assmanns – „das ‚Alte Reich‘ im Sinne einer Vergangenheit, deren Gedächtnis Gemeinschaft, Legitimität, Autorität und Vertrauen stiftet“<sup>305</sup>. Was die Eliten des Mittleren Reiches angetrieben hat, findet Gestalt und Apotheose in Ptahhotep, dem weisen Staatsmann aus jener beispielhaften, jener „fundierenden“ Vergangenheit<sup>306</sup>, in dem die Tugendhaftigkeit in Tun und Reden selbst Beispiel geworden und die Überlieferung des Weltwissens zusammengefloßen ist.

#### 7.4.2 Literatur, Kultur und Politik

Am Ende drängen sich hier nun die beiden Begriffe auf, mit denen die Funktion der ägyptischen Literatur generell – besonders aber die Weisheitsliteratur, deren frühester und prominentester Vertreter die Lehre Ptahhoteps ist – erfaßt werden sollten: der eine, jüngste, ist der von den „kulturellen Texten“, der andere, schon lange im Schwange, der von der Literatur als politischer Propa-

<sup>303</sup> Assmann, Das Kulturelle Gedächtnis, S. 31.

<sup>304</sup> Franke, Das Heiligtum des Heqaib, S. 4 ff; s. auch Parkinson, Poetry and Culture, S. 47.

<sup>305</sup> Assmann, Das Kulturelle Gedächtnis, S. 33.

<sup>306</sup> AaO., S. 51f („im Modus der fundierenden Erinnerung“).

ganda<sup>307</sup>. Ist die Lehre Ptahhoteps Propaganda zur Gewinnung der richtigen Einstellung bei der alten und der neu entstehenden Machtelite, Teil einer großangelegten literarischen – eher noch: medialen – Kampagne zur Festigung und Legitimitätssteigerung der Dynastie? Abgesehen von der Komponente des bewußten Agierens, ja Agitierens, das der Begriff setzt, wird er auch nicht dem selbstregulativen Prozeß gerecht, mit dem die Veränderung der sozialen Struktur durch Selbstanpassung ausgeglichen werden soll.

Aber man kann versuchen, die Frage durch eine allgemeinere Machtanalyse auf eine Ebene höherer Differenziertheit zu heben. Macht ist nicht etwas, das nur von oben nach unten wirkt oder hauptsächlich durch Gewalt in Erscheinung tritt, sondern man kann zwischen Herrschaft selbst, Mehrwertabschöpfung – oder auch Ausbeutung – und Unterwerfung unterscheiden<sup>308</sup>. Es geht dann nicht nur um Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse: wer kontrolliert wen, und wer nimmt den Produzenten die Früchte der Produktion und wie geschieht dies; mit dem Ausdruck Unterwerfung kann man den Teil des Machtfeldes in den Blick nehmen, der am weitesten von der Anwendung direkter oder indirekter Gewalt entfernt ist. Diese Machtdimension liegt dort, wo es um die Identität von Individuen und Gruppen geht und Ordnung in ihrer weitesten Bedeutung Gestalt gewinnt. In diesem Bereich sind Kultur und Macht am engsten verflochten. Foucault nennt diese Beziehungen *gouvernementalité*<sup>309</sup>; es ist die stillschweigende Übereinkunft zwischen den Vertretern aller der Gruppen, die auf den Stufenleitern der Macht an der Herrschaftsausübung mitwirken und gleichzeitig ihr Objekt sind, daß genau dies zu tun und zu sein im Interesse aller liegt (vgl. § 3.2.2)<sup>310</sup>. Die gesellschaftliche „Solida-

<sup>307</sup> Eingeführt durch Posener, *Littérature et politique*; der Begriff der Propaganda ist in der älteren Literatur-Diskussion passim zu finden, insbesondere W. Helck hat in vielen seiner Schriften davon Gebrauch gemacht; zuletzt neuerlich Gegenstand bei Assmann/Blumenthal, *Literatur und Politik*.

<sup>308</sup> Zum folgenden s. P. Rabinow, „Repräsentationen sind soziale Tatsachen“, in: Berg/Fuchs, *Kultur, soziale Praxis, Text*, S. 158ff, hier S. 195f. Eine von mir hier ausdrücklich unterstützte Kritik der Begrifflichkeit wegen ihrer „negative connotations“ bei S. Quirke, *JEA* 80, 1994, 219-231, und ders., *Discussions in Egyptology* 16, 1990, 89-95 (insbesondere S. 92). Zu Literatur als Propaganda s. nun auch ausführlich Parkinson, *Poetry and Culture*, §§ 1.3; 5.3; es ist ihm nur beizupflichten, wenn er sagt, „this approach underestimates the complexity of art's relationship to ideology“ (S. 14).

<sup>309</sup> M. Foucault, „Das Subjekt und die Macht“, in: H.L.Dreyfus/P. Rabinow, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt/Main 1987, S. 265-291.

<sup>310</sup> Es ist dies gewissermaßen der „Nutzen für die Gesellschaft“, aus denen D. Hume die sozialen Tugenden ableitet: „Es ist offensichtlich, daß, wenn die Regierung gänzlich nutzlos wäre, sie niemals hätte bestehen können und daß die einzige Rechtfertigung für Untertanentreue der *Vorteil* ist, den sie der Gesellschaft bringt, indem Frieden und Ordnung unter den Menschen erhalten bleiben.“, Hume, *Prinzipien der Moral*, S. 126.



rität“, die Assmann als semantische Achse seiner Kulturdiagnose versteht<sup>311</sup>, und jene εὐνοια, die als „Gegenseitigkeit von Wohlwollen und Gunst einerseits, von gutem Willen und Loyalität andererseits“<sup>312</sup> die Blütezeit der Ptolemäerherrschaft in Ägypten bestimmt hat, sind unter dem ihnen jeweils angemessenen Blickwinkel vormoderne Aspekte der *gouvernementalité*. Aus der Billigung des Systems, dessen Teil man ist, folgt die Anpassung, die jenen Habitus ausbildet, den Texte wie die Lehre Ptahhoteps gleichzeitig zum Ausdruck bringen und weiter befördern<sup>313</sup>. Propaganda sind solche Texte nicht<sup>314</sup>, sie sind eine Form der Kommunikation, die Kommunikation auslöst.

Und ist die Lehre Ptahhoteps ein „kultureller Text“, der auswendig gelernt und mit dessen Hilfe kulturelle Identität vermittelt und reproduziert worden ist<sup>315</sup>? Eine solche Frage enthält eine Fülle von Aspekten. Nach allem, was sich hier ergeben hat, kann man wohl mit einiger Sicherheit sagen, daß es ein vorschlagender, argumentierender und vor allem schwieriger Text ist – und dies auch für Ägypter war. Ihn auswendig zu lernen macht wenig Sinn, sie müssen ihn schon studiert haben mit heißem Bemühen, ihn verstanden und seine Gedankengänge nachvollzogen haben, damit er Wirkung tun konnte, und im Fortgang der Jahrhunderte mußte das exegetische Wort hinzugetreten sein. Die Lehre mag ja vielleicht einen ausreichenden Anteil an memorierbaren Sentenzen haben, die in Schulunterricht oder Konversation als Weisheiten durchgehen konnten, aber auch da, wo sie auf rhetorisches Wissen und Verhaltensregeln aus ist, ist ihr dominanter Zweck, Haltungen zu erzeugen. Und daß sie Funktion in einer „schriftkulturellen Initiation und Sozialisation“ haben kann, ist eigentlich auszuschließen: man konnte an diesem Text nicht Le-

<sup>311</sup> Als „vertikale Solidarität“ und „konnektive Gerechtigkeit“ in der Horizontalen; zuletzt zusammenfassend Assmann, Herrschaft und Heil, Kapitel IX, S. 199-216.

<sup>312</sup> H. Braunert, Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit, Bonner Historische Forschungen 26, Bonn, S. 105ff; in der Kaiserzeit erhält die *eunoia* mehr und mehr eine Bedeutung als „Sklaventugend“: „Eine solche Abwertung eines Begriffes, der vormalig eine der hervorragendsten Herrschertugenden charakterisierte, und der zugleich dem Gefühl der Geborgenheit der Untertanen Ausdruck verlieh, wird man gewiß nicht diesen Untertanen zur Last legen wollen. Sie wird nur verständlich aus der Haltung einer ‚conscious and obnoxious superiority‘ der führenden Kreise, des Königs selbst, seiner Beamten und schließlich der gesamten griechischen Oberschicht“ – die zu den sozialen Friktionen der Kaiserzeit in Ägypten geführt haben; aaO., S. 107.

<sup>313</sup> Und auf diesem Hintergrund läßt sich auch A. Loprieno Aussage akzeptieren, „wisdom texts ... convey the ideological expectations of Egyptian society in the form of instructions addressed to its officials“, Loyalistic Instructions, in: ders., Ancient Egyptian Literature, S. 404.

<sup>314</sup> Und sicher nicht „propagandistische Indokration“, vor der es –wie Fischer-Elfert, Lehre eines Mannes, S. 369, sich vorstellt – in der Residenzschule kein Entrinnen gegeben habe.

<sup>315</sup> Assmann, Kulturelle und literarische Texte, S. 68ff; ders., Herrschaft und Heil, S. 193f.

sen und Schreiben lernen, man mußte beides schon sehr gut können, um mit ihm zu Rande zu kommen<sup>316</sup>.

Mit kultureller Identität nun hat der Text gewiß zu tun, aber da er nicht die Summa dessen ist, was diese ausmacht (§ 5.2.3), sondern er in erster Linie und maßstabsetzend an ihrer Ausformung mitarbeitet, ist er noch nicht geeignet, sie als ein Gegebenes zu vermitteln oder gar zu reproduzieren. Das mag für die folgenden Zeiten gelten, aber auch dann steht sie eher für die klassische Beispielhaftigkeit einer Identität, die die Gesellschaft des Mittleren Reiches für die Späteren und auf dem Hintergrund eines anderen Identitätsbewußtseins ausgezeichnet hat. Wenn der Text etwas reproduziert, dann im Luhmannschen Sinn: Indem er beginnt, bestimmte Bedingungen des gesellschaftlichen Seins auszuhandeln, ins Bewußtsein zu heben und zu reflektieren, ist er Ausdruck und Mittel einer verbesserten Selbstanpassung an die wachsende Komplexität der ägyptischen Gesellschaft und damit Mittel der Selbstreproduktion des Systems.

Vielleicht sollte man hier aber auch noch einmal den Kulturbegriff bedenken. Die kulturellen Texte, so wie sie Assmann zu konzipieren scheint, vermitteln und reproduzieren die Kultur der Elite, sie sind „Initiation in die ägyptische Kultur und die elitäre Klasse ihrer Träger“<sup>317</sup>, und aus diesem Verständnis heraus ist die ägyptische Literatur – und in ihrem Kern die Weisheitsliteratur – „Bildungs- und Erziehungsliteratur“; wenn sich ihr Gebrauch vor allem auf den Erwerb der Kulturtechniken Lesen und Schreiben richten soll, wird ihren Inhalten bei dieser Erziehung allerdings ein recht geringer Rang zugemessen. Jedenfalls wäre das, was mit dieser Literatur gelehrt wird, der Weg in die bessere Gesellschaft und in eine ausgezeichnete und erstrebenswerte Lebensweise, die Texte bringen ihren Adressaten Distinktionsgewinne und korporative Zugehörigkeit ein (s. schon § 2.1); Kultur ist verstanden als der normativ ausgezeichnete Zustand einer sozialen Gruppe<sup>318</sup>. Man kann natürlich der Meinung sein, daß eine so verstandene Kultur eben nichts anderes sein kann als das Produkt einer höheren Gesellschaft, daß die ägyptische Kultur als „Schriftkultur“ auf die ägyptischen Oberschichten beschränkt

<sup>316</sup> Fischer-Elfert, Lehre eines Mannes, Großabschnitt C, insbesondere §§ 1.2 und 2, vertritt für die Lehre des Dua-Cheti, die Lehre eines Mannes für seinen Sohn und die Loyalistische Lehre explizit und entschieden eine Verwendung als edukative Texte, die Texte in der angeführten Folge als „Lehrsequenz“ auf Lebensalter und Ausbildungsstand der „Schüler“ verteilt; diese Texte sind zwar inhaltlich weniger schwierig als die Lehre Ptahhoteps – bzw. ihre Schwierigkeit ist sehr deutlich auf die Überlieferungsform zurückzuführen – und stärker auf Spruchhaftigkeit ausgerichtet, aber ich kann diese Konkretisierung der Verwendungssituation doch nicht ganz mitmachen, der unbestritten gelehrteten Diskussion Fischer-Elferts ungeachtet.

<sup>317</sup> Assmann, Kulturelle und literarische Texte, S. 70.

<sup>318</sup> Nach der Typologie der Kulturkonzepte bei Reckwitz, Transformation der Kulturtheorien, S. 65ff, der „normative Kulturbegriff“, die Formulierung im Text S. 66.

ist und daß der Zugang zu ihr limitiert und streng geregelt ist; es erschwert aber den Umgang mit Fragen, die etwa mit dem zusammenhängen, was man Alltagskultur nennen mag; mit der Bedeutung von Wohlstand; mit den nicht-schriftlichen, den architektonischen und künstlerischen Ausdrucksformen und deren Prestige – einem normativer Kulturbegriff kann keine heuristische Bedeutung für sozial- und kulturwissenschaftliche Fragestellungen zugemessen werden.

Ganz anders, so scheint mir, die Reichweite eines Begriffs von kulturellen Texten, wenn man Kultur als einen Komplex von Sinnsystemen oder symbolischen Ordnungen versteht, mit deren Hilfe sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen und einschränken<sup>319</sup>: „Erkenntnistheoretisch primär ist das aus einer Wir-Perspektive des Teilnehmens sich vollziehende gemeinsame Handeln, das in der Schematisierung zur Praxis und in der Tradierung zur Kultur wird“<sup>320</sup>. In diesem Sinn ist die Lehre Ptahhoteps dann in der Tat ein Text, den sein Stil, seine Wege und seine Ziele zu einem wahrhaft kulturellen Text machen, ein Text, der mitarbeitet an der Konstruktion der kulturellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, der er entstammt – der kulturellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit jener Entwicklungsphase des ägyptischen Staates, die wir das Mittlere Reich nennen.

Endlich könnte man erwägen, die Bedeutung des Begriff von kulturellen Texten auch in jenen Ausrichtungen wieder zurückzugewinnen, um die er in Assmanns Lesart verkürzt worden ist – als einer Metapher nämlich für die Textwerdung oder die Lesbarkeit einer Kultur. Die Vorstellung von einer „Kultur als Text“ hatte im Horizont ihrer Entstehung zwei Hauptrichtungen: Die eine war eine hermeneutische Fragestellung, in der es um die Möglichkeiten geht, jede Art kultureller Äußerungen zu interpretieren, „wie wenn“ sie als Texte gelesen werden könnten<sup>321</sup>; die andere gilt dem Problem der ethnographischen und historiographischen Repräsentation von Kultur, was es nämlich für die Erfassung einer spezifischen menschlichen Lebensweise, Kultur, bedeutet, wenn sie nur – oder: nur noch – in Gestalt von Büchern, als Text

<sup>319</sup> Nach Reckwitz, aaO., S. 84ff, der „bedeutungs- und wissensorientierte Kulturbegriff“.

<sup>320</sup> D. Hartmann/P. Janisch (Hrsg.), *Die kulturalistische Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1391*, Frankfurt/Main 1998; das Zitat hier auf S. 17.

<sup>321</sup> P. Ricoeur, „Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen“, in: H.-G. Gadamer/G. Boehm (Hrsg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/Main 1978; C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 696, Frankfurt/Main <sup>3</sup>1994; eine Textsammlung, die einen guten Querschnitt der Diskussion gibt: D. Bachmann-Medick (Hrsg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt/Main 1996.

existent ist<sup>322</sup>. Ist so gesehen die ägyptische Kultur des Mittleren Reiches in der Lehre Ptahhoteps Text geworden? Gewiß, in diesem Text sind die Denkbewegungen jener Menschen, die kulturspezifische Formung ihrer Motivationen und die Eigenart ihrer Erfassung der psychischen Kräfte genauso „Text“ geworden wie in den Gesichtern der Statuen der Verwaltungselite das physiognomische Interesse und die *gouvernementalité*. Die Lehre Ptahhoteps ist ebenso ein kultureller Text, wie die Dialoge Platons, der „Staat“, die „Gesetze“, ebenso wie die Ethiken des Aristoteles und seine „Politik“ kulturelle Texte sind, „part of the system of signs that constitutes a given culture“<sup>323</sup> – Texte, in denen der Geist der Zeiten sichtbar geworden ist, an denen Formen der symbolisch-kulturellen Produktion von Welt und Wirklichkeit sichtbar gemacht werden können.

---

<sup>322</sup> Als Wiedergabe des Diskussionsstandes 1993: Berg/Fuchs, Kultur, soziale Praxis, Text.

<sup>323</sup> Greenblatt, Renaissance Self-fashioning, S. 4.

## 8. Ein Exkurs zu den Analogien

### 8.1 Über die Evolution des Wissens

Der Versuch, ein paar weiterführende komparatistische Überlegungen anzustellen, wird durch eine epistemologische Grundhaltung erschwert, die Bruno Snell mit dem Einleitungssatz seines Buches – es schon im Untertitel ankündigend – über die „Entdeckung des Geistes“ unübertrefflich formuliert hat: „Unser europäisches Denken hebt an bei den Griechen, seitdem gilt es als die einzige Form des Denkens überhaupt“<sup>324</sup>. Gewiß, das Denken über die Menschen und ihre Welt hebt bei den Griechen neuerlich in niedergelegter Weise an, und der Prozeß der Ausdifferenzierungen dieses Denkens läßt sich verfolgen, besser als andernorts. Wenn man aber versuchen wollte, dem gesellschaftlichen Denken Ptahhoteps eine Position gegenüber dem griechischen Denken zuzuordnen oder ihm gar einen Ort in einem allgemeineren Rahmen von Wissensrevolution zuzumessen, hat man es auch nicht leicht:

Eine Ehrenethik, das Prinzip der „Goldenen Regel“ Albrecht Dihles, mit der er auch die Lehre Ptahhoteps klassifiziert hatte, suchte man in ihr vergebens; alles, was dafür in Anspruch genommen worden ist, ist mir hier unter den Fingern zerronnen, hat sich verflüssigt und ganz andere Formen angenommen. Die Ebene, auf der man die Gedanken Ptahhoteps wiederfindet, ist eben doch nur der der klassischen Tugendlehren zu vergleichen, der Ebene, für die, mit Verlaub, die Namen Platon und Aristoteles stehen mögen – aber natürlich sind eben die Formen des Denkens, die Denkmethode und Entwicklungen der philosophischen Argumentation, für die diese Namen auch stehen, bei Ptahhotep nicht zu finden; der Abstand ist nicht zu überbrücken.

Ptahhoteps Lehre war nicht eine Ethik in den Konturen, die der Begriff im europäischen Denken erhalten hat (s. § 5.2.3). Dennoch ist sie eine Vorform; es ist darum gegangen, daß Maßstäbe und Verhaltensprinzipien im Inneren des Menschen angelegt sind, daß sein Verhalten durch das komplexe Miteinander der Begierden und der höheren und niederen Seelen- bzw. Herzanteile bestimmt ist. Der Mensch ist gut, wenn die Vernunft herrscht, und er ist böse, wenn es die Begierden tun, so läßt sich die Lehre Ptahhoteps auf ihre Grundvorstellung bringen; also ist der gute Mensch „Herr seiner Selbst“<sup>325</sup>, κρείττον αὐτοῦ, oder gar „stärker als er selbst“<sup>326</sup>, κρείττω αὐτοῦ. Was aber die Lehre Ptahhoteps mit den Konzepten der Vorsokratiker, mit den Erörterungen Platons zum „Staat“ und der Ethik der Stoa verbindet, ist ja nicht nur das Primat der Vernunft, die, wenn sie herrscht, in der eigenen Seele Ord-

---

<sup>324</sup> Snell, *Entdeckung des Geistes*, S. 7.

<sup>325</sup> Platon, *Politeia* 431b.

<sup>326</sup> Platon, *Politeia* 430e ff.

nung schafft und auf diese Weise auch das richtige Verhalten und den gerechten Umgang mit anderen ermöglicht. Es ist auch das Prinzip, an dem wahr und falsch, gut und böse gemessen werden: Hier wie dort beruht die ontologische Erklärung der Moral auf der Ordnung der Welt selbst; wo sie hier mit dem Hinhören auf die Maat begründet wird, findet sie dort ihre Begründung aus dem vernünftigen Aufbau des Kosmos, der wahren Welt der Ideen.

Wohlverstanden: Es geht hier nicht um eine wie auch immer geartete evolutive Kette, die etwa von Ptahhotep zu den philosophischen Ethiken der Griechen geführt haben sollte. Keineswegs; man könnte allenfalls an einen Zusammenhang denken, der mit einem Begriff wie „Bewußtseinskette“ umschrieben werden könnte: Was irgendwo schon einmal begonnen hat, gedacht zu werden, muß an anderen Orten und zu anderen Zeiten nicht noch einmal ganz von vorn gedacht werden; die Reflexe dessen, was schon einmal gedacht worden ist, erlauben, auf einer höheren Stufe wieder zu beginnen. Aber wenn solche Überlegungen für die Bewußtseinskette Ägypten - Griechenland angestellt werden sollten, bedürfte es erst der Aufarbeitung der eigenen inneren Entwicklung der ägyptischen Tugendlehren, begonnen mit den späteren Versionen der Lehre Ptahhoteps bis hin zu denen, die in demotischer Sprache überliefert sind<sup>327</sup>: Man müßte zu verstehen suchen, wie der Weg vom Protoplatonismus der Lehre Ptahhoteps zur Gottergebenheit des Amenemope geführt hat und warum die späten Lehren des Anchescheschonqi und des Papyrus Insinger viel eher als jene frühe dem Spruchcharakter der „Vulgäretik“ entsprechen. Wie sehr sich zudem die Funktion und gesellschaftliche Rolle der Weisheitsliteratur gewandelt haben muß, wird schon durch die Rahmengenbung illustriert: am Anfang ist es der Staatsmann Ptahhotep, der die Tugenden im Auftrag des Königs lehrt, am Ende aber ist es Anchescheschonqi, der Re-Priester, der wegen Verschwörung gegen den König im Gefängnis sitzt – zwischen diesen beiden Polen spannen sich die Tugendlehren der Ägypter auf, und mit ihnen die Geschichte der ägyptischen Kultur.

Aber es geht hier ja nicht um historische Zusammenhänge oder Evolution; es soll nur um Analogien gehen, die illustrieren, verdeutlichen, allenfalls zeigen, daß die Menschen auf vergleichbaren Stufen von gesellschaftlicher Komplexität ähnliche Gedanken entwickeln: Daß ein Vergleich überhaupt möglich ist, hängt damit zusammen, daß ich mit Tugendlehren umgehe, wie man es eigentlich nur früher hätte machen können; ich habe Verhaltensnormen auf Tugenden wie Freigebigkeit, Achtung und andere abgebildet und diese wie Begriffe behandelt, die deutlich referieren, einen festen Gegenstandsbereich um-

<sup>327</sup> Die großen Lehren liegen in unterschiedlichem Bearbeitungszustand vor; für die Lehre des Ani aus dem Neuen Reich gibt es eine grundsätzliche Neuausgabe (Quack, Lehren des Ani), die hauptsächlich Lehren der Spätzeit und Ptolemäerzeit finden sich neuerlich zusammenhängend übersetzt in Kaiser et al., TUAT (Shirun-Grumach, Lehre des Amenemope; Thissen, Lehre des Anchescheschonqi; ders., Lehre des P. Insinger).

schreiben – als ob sie Substanz hätten. Tatsächlich aber sind die Inhalte von Tugenden natürlich kulturell konstruiert; in einem bestimmten gesellschaftlichen Rahmen füllen sie sich durch das, was darüber gedacht, gesagt und damit getan worden ist. Und es ist eben hier, wo sich die Vergleichsebenen herstellen. Die Ähnlichkeit der Tugenden verweist auf die Ähnlichkeit der Strukturen. Standesethiken auf einem beschreibbaren Hintergrund sozialer Schichtung, der keinen einfachen Utilitarismus oder eine außenbestimmte, heteronome Gebotsethik mehr zuläßt; Verhaltensnormen, die von Innen her vorgegeben sein sollen, bei denen die Zwänge nach innen verschoben worden sind, und die davon ausgehen, daß richtig und falsch naturgegeben, das Tugend Übereinstimmung mit dem Weltall ist – solche Normen verweisen auf eine Vergleichbarkeit der gesellschaftlichen Strukturen und Staatsformen. Die Zumutung, die nun darin besteht, daß das Ägypten des Mittleren Reiches strukturelle Ähnlichkeiten mit der griechischen Polis oder der römischen Republik (s. den folgenden Vergleich mit Cicero) haben soll, möchte ich hier als eben solche stehen lassen.

## 8.2 Analogien zu antiken Tugendlehren

### 8.2.1 Aristoteles

Aristoteles, insbesondere die „Nikomachische Ethik“, ist schon vielfach als verständnisfördernd oder analytisch hilfreich herangezogen worden; ich möchte an dieser Stelle nur noch einmal das herausgreifen, was mir an allgemeinem Vergleich möglich scheint.

Da war etwa das Konzept des Herzens als dem Sitz der Seele, als dem Organ der Wahrnehmung, der Ernährung und Bewegungen<sup>328</sup>; da sind dann vor allem jene Teile der „Nikomachischen Ethik“, in denen es, neben den Bestimmungen eines gelingenden Lebens, wie bei Ptahhotep auch gerade um die Tätigkeit der praktischen Vernunft geht, es darum geht festzustellen, in welchen Situationen sich Tugend manifestiert und welches die „Vorzüge des Charakters“<sup>329</sup> sind, in denen sie sich zeigt. Endziel des menschlichen Handelns ist das gelingende, das geglückte Leben: „das oberste dem Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als *enérgeia* der Seele, als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit“<sup>330</sup> – nämlich gemäß dem rationalen Element –, oberstes Ziel, das „oberste Gute“ ist das Glück, die Eudaimonie (*εὐδαιμονία*; vgl. § 7.3.2). Zum glückenden Leben aber gehören nicht nur

<sup>328</sup> De partibus animalium III. Buch, 4. Kapitel, 666 a5-b1; ich verdanke diesen Verweis und die Einführung in die allgemeinen Umstände Prof. Günther Patzig.

<sup>329</sup> Die ethischen Tugenden gegenüber den dianoëtischen, den Tugenden des Verstandes, Nikomachische Ethik 1103 a15 (II 1,1).

<sup>330</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1098 a17 (I 7,15; deutsche Übersetzung abgewandelt nach Dirlmeier, aaO., S.32); 1097 b1 (I 7,5).

die seelischen Güter, Einsicht und aktive Verwirklichung des Richtigen und Wahren, sondern ebenso das Vergnügen am richtigen Tun wie das äußere Gedeihen – und dies, weil es in Hinblick auf eine Reihe von Maximen Ptahhoteps von Wichtigkeit ist, wörtlich: „Denn es ist unmöglich, ..., durch edle Taten zu glänzen, wenn man über keine Hilfsmittel verfügt. Läßt sich doch vieles nur mit Hilfe von Freunden, von Geld und politischem Einfluß ... erreichen. Ferner: es gibt gewisse Güter, deren Fehlen die reine Gestalt des Glücks trübt, zum Beispiel edle Geburt, prächtige Kinder, Schönheit; denn mit dem Glück des Mannes ist es schlecht bestellt, der ein ganz abstoßendes Äußeres oder eine niedrige Herkunft hat oder ganz allein im Leben steht und kinderlos ist. Noch weniger kann man von Glück sprechen, wenn jemand ganz schlechte Kinder oder Freunde besitzt oder gute durch den Tod verloren hat.“<sup>331</sup>

Aristoteles spricht aber auch im Einzelnen die Verhaltensmuster der Menschen durch – das, was er Tugenden des Charakters, ethische Tugenden nennt –, wie sie von Anlage und Ausbildung bestimmt sind und wie die richtige Entscheidung beim Erwerb der erstrebten Güter – „das Schöne, das Nützliche und das Angenehme“<sup>332</sup> – aussieht: die richtige Mitte zu finden der Bedürfnisse, Regungen und Verpflichtungen. Vielleicht kann man sich hier auch noch einmal der 7. Maxime Ptahhoteps erinnern und dem, wie sich Aristoteles auf vergleichbare Weise ausgedrückt hat (§ 3.2.2).

Zusammenfassend könnte man sagen, daß Ptahhotep eben das lehrt und lehren will, was Aristoteles unten den rationalen Tugenden der Seele „phrónesis“ genannt hat<sup>333</sup>, nämlich ein Urteilsvermögen darüber, welche Mittel und Wege zu gutem und glücklichem Leben führen, eine Art Erkenntnis und Verstehen dessen, was für die Menschen gut oder schlecht ist. Aber es ist – und das ist ebenso von Interesse – in einem übergeordneten Sinn auch die Einsicht in die Dinge der Staatsführung, politische Einsicht, denn: „das eigene Wohl ist kaum denkbar ohne geordnete Führung des Hauswesens und des Gemeinwesens“<sup>334</sup>.

### 8.2.2 Die Stoa und Cicero

Phrónesis, das Wissen von dem, was zu tun und was zu lassen ist, ist dann aber vor allem von den Stoikern entfaltet worden<sup>335</sup>. Es geschieht dies eben auf dem Hintergrund jener platonischen (und altionisch-vorsokratischen) Verbindung von Naturphilosophie und Ethik, die in der Ableitung des richtigen

<sup>331</sup> AaO., 1099 a31-1099 b7 (I 8,15-17, deutsche Übersetzung Dirlmeier, aaO., S.35).

<sup>332</sup> AaO., 1104 b31 (II 3,7).

<sup>333</sup> AaO., 1140 a24 (VI 5,1).

<sup>334</sup> AaO., 1141 b24 (VI 8), das Zitat 1142 a10 (VI 8,4; deutsche Übs. Dirlmeier, aaO., S.132).

<sup>335</sup> Pohlenz, Stoa und Stoiker, S. 124.



Handelns aus der Ma'at-ordo in der Lehre Ptahhoteps präfiguriert ist: „Es gibt keinen möglichen oder geeigneten Weg, sich dem Thema der guten und schlechten Dinge, den Tugenden und dem Glück zu nähern als über die Allnatur und die Ordnung des Kosmos“, so zitiert Plutarch den Stoiker Chrysipp<sup>336</sup>. Ein gutes und richtiges Leben ist nach Zenon (von Kition, dem Begründer der Stoa) ein Leben in Übereinstimmung mit dem Logos<sup>337</sup> – hier der agierenden Vernunft der Weltgestaltung<sup>338</sup> – und in der späteren Stoa ein Leben in Übereinstimmung mit der (durch den Logos bestimmten) Natur<sup>339</sup>. In der stoischen Moralphilosophie geht es somit, auch in Fortsetzung von Fragestellungen des Aristoteles<sup>340</sup>, vorrangig um das „mittlere“ Handeln in Ansehung des vollkommen und wahrhaft richtigen Handelns, also die ethisch richtige Bewältigung des täglichen Lebens – um das, was seit Zenon „kathékon“ (καθήκον; καθήκοντα) genannt und von Cicero als „officium“ ins Lateinische übertragen wird<sup>341</sup>, ein Handeln, das in einer bestimmten Lebenslage oder Funktion richtig ist, weil es „sich vernünftig rechtfertigen“ läßt<sup>342</sup>, und dessen Endzweck wie bei Aristoteles allgemeine Glückseligkeit, Eudaimonie ist<sup>343</sup>. Die große stoische Tugendlehre ist die Schrift „Über das richtige Handeln“ (περὶ τοῦ καθήκοντος) des Panaitios von Rhodos, die allerdings ausschließlich durch ihre Reflexe oder ihre Wiedergabe in den drei Büchern des Marcus Tullius Cicero „Vom pflichtgemäßen Handeln“, *De officiis*, überliefert worden ist.

Zu eben dieser Schrift Ciceros und über sie zur stoischen Lebenslehre zeigt nun aber Ptahhoteps ägyptische Lehre vom richtigen Handeln, wie mir scheint, allergrößte komparatistische Nähe. Das beginnt schon äußerlich damit, daß *De officiis* als ein Sendschreiben an den Sohn konzipiert ist<sup>344</sup>, dem

<sup>336</sup> Plutarch, *Stoic. rep.* 1035 c; zitiert nach Forschner, *Die stoische Ethik*, S. 160 Anm. 3.

<sup>337</sup> Nach Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, S. 109ff (ὁμολογουμένως ζῆν), und ders., *Antikes Führertum*, S. 12f.

<sup>338</sup> Der Logos wird von Forschner, *Die stoische Ethik*, S. 185, so bestimmt: (a) Logos als aktivem Prinzip der Weltgestaltung, der in allen Dingen (in unterschiedlicher Weise) präsent ist; (b) Logos als Vermögen des Sprechens, Denkens und Wählens, das dem Menschen eigen ist; (c) Logos als ὁρθὸς λόγος, der aufrechte, richtige Geist, der erkennt und richtig handelt.

<sup>339</sup> Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, S. 109ff; Puhle, *Persona*, S. 51; Forschner, *Die stoische Ethik*, S. 160ff.

<sup>340</sup> Forschner, *Die stoische Ethik*, S. 18f, 172ff; Pohlenz, *Antikes Führertum*, S. 15ff.

<sup>341</sup> Puhle, *Persona*, S. 122f.

<sup>342</sup> „ratio probabilis reddi possit“, Cicero, *De officiis* I 8; in der Übersetzung, Marcus Tullius Cicero, *Vom pflichtgemäßen Handeln. De officiis*, Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Karl Atzert, Goldmanns Gelbe Taschenbücher 534, München o.J., S. 17.

<sup>343</sup> Forschner, *Die stoische Ethik*, S. 172ff.

<sup>344</sup> Vgl. Pohlenz, *Antikes Führertum*, S. 4.

die Belehrungen faktisch oder fiktional gelten sollen; wie Ptahhotep geht es auch Cicero vor allem um praktische Vernunft und um die ethisch richtige Regelung der Lebensführung<sup>345</sup>, wenngleich im Hinblick auf das höchste Gut, dem „finis bonorum“<sup>346</sup>. Kraft seiner Vernunft kann der Mensch Ordnung und Maß wahrnehmen und daher in der höheren Welt Schönheit, Ebenmaß und Ordnung wiederfinden, die „in Denken und Handeln gewahrt werden müssen“<sup>347</sup>.

Aus ihnen ergeben sich die vier Hauptformen der Tugend – die Kardinaltugenden: das Bedürfnis nach Wahrheit, nach richtigem sozialen Verhalten, nach der der Seele gemäßen Betätigung und nach Selbstbeherrschung; unter ihnen verdient zwar das Bedürfnis, das Wahre zu erkennen, das höchst Ansehen, es sind aber die sozialen Tugenden, die im Zweifelsfalle Vorrang vor allen anderen haben<sup>348</sup>, die Tugenden also, die sich auf die menschliche Lebensgemeinschaft richten und sich in Gerechtigkeit und Wohltätigkeit äußern<sup>349</sup>. Gerechtigkeit heißt vor allem auch, Ungerechtigkeit zu verhindern – nicht ungerecht zu sein oder Unrecht zuzulassen, niemandem Schaden zuzufügen und das Eigentumsrecht der anderen zu achten; auch: Grenzen zu wahren bei der Bestrafung derjenigen, von denen man Unrecht erfahren hat<sup>350</sup>. Neben die Gerechtigkeit als wichtigster sozialer Tugend tritt die Wohltätigkeit, treten Güte, Hilfsbereitschaft und Freigebigkeit – im Rahmen unserer Möglichkeiten insbesondere gegenüber Anverwandten und Freunden, denen die uns wohl wollen und denen wir dankbar sind, der Gemeinschaft, die, wie er sagt, „zustande kommt aus dem gegenseitigen Geben und Nehmen von Wohltaten“<sup>351</sup>.

Die sich im Staat formierende Gesellschaft ist dann auch der Hauptschauplatz für die Entfaltung jener Tugend, die der Seele, dem Herzen des Handelnden gemäß ist, und die bei Aristoteles so definiert wird: „Als hochsinnig gilt, wer sich hoher Dinge für wert hält und es auch wirklich ist“<sup>352</sup>. Man könnte vielleicht sagen, Hochsinnigkeit (*magnanimitas*), wie sie Cicero ausarbeitet<sup>353</sup>, ist eine Kombination aus Ich-Stärke – innere Standfestigkeit, Mut zu Entscheidungen, Lust an irdischen Gütern bei gleichzeitiger Unabhängig-

<sup>345</sup> Ciceros „Zug zum Konkreten“, H. A. Gärtner, Cicero und Panaitios. Beobachtungen zu Ciceros *De officiis*, Heidelberg 1974, S. 65ff.

<sup>346</sup> Cicero, *De officiis* I 7-8.

<sup>347</sup> „in consiliis factisque conservandam putat“, aaO., I 14.

<sup>348</sup> AaO., I 153-155, S. 66f.

<sup>349</sup> AaO., I 20.

<sup>350</sup> AaO., I 34.

<sup>351</sup> AaO., I 56.

<sup>352</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1123 b1 (IV 3,3; deutsche Übs. Dirlmeier, aaO., S. 88f).

<sup>353</sup> Cicero, *De officiis*, I 61-92.

keit von ihnen – und angemessenem Ehrgeiz, die sich insgesamt zum Bild eines idealen Staatslenkers oder Staatsbeamten zusammenfinden, der den Nutzen der Mitbürger im Auge behält unter Hintanstellung persönlicher Vorteile und den Staat und die Staatsgesellschaft als ganze zum Gegenstand seiner Sorge macht<sup>354</sup>, Versöhnlichkeit und Milde zeigt und zu jeder Form von Anmaßung, Überheblichkeit und Mißachtung anderer unfähig ist.

Endlich das, was sich unter „Besonnenheit“ zusammenfassen läßt – der platonisch-aristotelischen *sophrosyne*, die mit der Tapferkeit zusammen die Vorzüge der irrationalen Seelenteile ausmacht<sup>355</sup>: das Anstandsgefühl, und, wie es bei Cicero heißt: „gleichsam eine Art Schönheitssinn in der Lebensgestaltung“<sup>356</sup>, Selbstbeherrschung, Maß halten in allen Dingen, das, was sich gehört, anzuerkennen; Achtung vor den anderen haben, und sich gleichzeitig verhalten, wie es der eigenen Natur, den eigenen Anlagen entspricht; sich altersangemessen geben – „daß das, was die äußere Erscheinung und Würde eines freien Mannes ausmacht, das rechte Maß einhält“<sup>357</sup>, bis hin zum Benehmen bei geselligem Beisammensein oder der Einrichtung des eigenen Hauses.

Im zweiten Buch – und ähnlich auch im dritten, das von der Güterabwägung handelt – lassen sich besonders viele Exempel anführen, weil in ihm nun die Grundsätze auf einen Gegenstand angewendet werden, der eben vorrangig die Entfaltung der praktischen Vernunft fordert: die Lebenskultur. Es geht darum, so kann man vielleicht zusammenfassen, welche Mittel für den Zweck richtigen Handelns eingesetzt werden können und welchen Nutzen materielle Güter und menschliche Dienstleistungen für die Erreichung höherer Ziele haben. Es ist die Ethik einer Oberschicht, die Cicero vertritt, und die der gesellschaftlichen Schichtung der römischen Republik, aber man kann es unter diesen Vorgaben eigentlich nur Vernunft und Augenmaß nennen – und dem Vergleich mit der Lehre Ptahhoteps nützlich –, welche Akzeptanz den möglichen Annehmlichkeiten des Lebens und ihrem Erwerb zugemessen wird: Der Erwerb etwa von „Reichtum, Macht und die Mittel, die man durch diese Vorteile gewinnt,“ soll vor allem dem Zweck dienen, wohl tätig zu sein, heißt, anderen zu helfen und helfen zu können, aber nicht nur diesem, sondern durchaus auch dem eigenen Nutzen, unter einer wichtigen Voraussetzung, nämlich: „Daß einer also dem anderen etwas entzieht und ein Mensch durch den Nachteil eines Mitmenschen seinen eigenen Vorteil erhöht, das ist mehr gegen

<sup>354</sup> AaO., I 85.

<sup>355</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1117 b24 (III 10,1).

<sup>356</sup> „quasi quidam ornatus vitae“, Cicero, aaO., I 93 (deutsche Übs. De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln, Lateinisch/Deutsch, Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gundermann, reclam Universal-Bibliothek 1889, Stuttgart 1976/1999, S. 83).

<sup>357</sup> AaO., I 141 (deutsche Übs. Gundermann, aaO., S. 123).

die Naturordnung als Tod, als Armut, als Schmerz und die übrigen Schädigungen, die entweder dem Körper oder äußeren Werten zustoßen können<sup>358</sup>.

Den höchsten Nutzen aber haben natürlich Glück und Gottes Segen, danach jedoch kommt gleich der Nutzen, den man vom Beistand seiner Mitmenschen hat<sup>359</sup> – dem entsprechend, daß sie einem andererseits auch den größten Schaden zufügen können. Diesen Beistand erwirbt man sich durch die Liebe seiner Mitmenschen<sup>360</sup> – insbesondere seiner Freunde<sup>361</sup>; diese Liebe ist eine Grundvoraussetzung für gutes Ansehen, neben Vertrauen und Bewunderung – was vor allem heißt, ein gutes Beispiel zu geben<sup>362</sup>. Wohlwollen, Liebe, wiederum läßt sich gewinnen durch den Einsatz geeigneter praktischer Mittel, durch Wohltaten; durch einen guten Namen also, den Ruf der Freigebigkeit, der Einsatzbereitschaft, der Gerechtigkeit, der Vertrauenswürdigkeit<sup>363</sup>. Und so findet sich denn auch hier die eine kategoriale Untugend wieder: „Es ist also“, sagt Cicero, „kein Fehler abstoßender ... als die Habsucht, zumal bei hochgestellten Persönlichkeiten und Lenkern des Gemeinwesens“<sup>364</sup>, denn es „muß für alle Menschen *ein* Leitsatz gelten: der Nutzen des einzelnen deckt sich mit dem der Gemeinschaft; wenn jeder nur rafft zu seinem eigenen Vorteil, so bedeutet das die Auflösung jeglicher menschlichen Gemeinschaft“<sup>365</sup>. Es sind also, wie man sieht, nicht nur die Ägypter dieser Ansicht gewesen.

### 8.3 Horizontverschiebung

Ich will meinen Versuch eines Vergleiches beenden. Ich denke aber, es konnte auch durch den Vergleich mit philosophischen Ethiken der Antike gezeigt werden, daß eine Einschätzung der Lehre Ptahhoteps als einer einfachen, dem ursprünglichen gesellschaftlichen Denken der Menschen nahe Tugendlehre einer näheren Betrachtung nicht standhält.

Aber natürlich heißt Vergleichen auch, die Grenzen des Vergleichs nicht außer Acht zu lassen. Ich meine damit nicht in erster Linie die selbstverständlich anderen kulturellen Hintergründe. Und was die Lehre Ptahhoteps von den antiken Ethiken unterscheidet, ist nicht so sehr das Inhaltliche – hier lassen sich die Ähnlichkeiten noch verdichten – sondern die Art, wie darüber gesprochen wird. Da ist einmal die Entfaltung der Rede- und Darstellungsfähigkeit:

<sup>358</sup> AaO., III 21 (deutsche Übs. Gundermann, aaO., S. 239).

<sup>359</sup> AaO., II 11 ff.

<sup>360</sup> AaO., II 23.

<sup>361</sup> AaO., II 39; III 43ff.

<sup>362</sup> AaO., II 36-37.

<sup>363</sup> AaO., II 32.

<sup>364</sup> AaO., II 77 (deutsche Übs. Gundermann, aaO., S. 211f).

<sup>365</sup> AaO., III 26 (deutsche Übs. Atzert, aaO., S. 110f).

Es macht einen großen Unterschied, ob man sich zum ersten Mal etwas zu formulieren bemüht, oder ob man über eine schon längere Tradition des Argumentierens oder seines Ausdrucks verfügt. Vor allem aber: Die Ägypter sprechen erst im Ansatz über die Tugenden selbst, sie sprechen noch in erster Linie über Inhalte, die dann zu Tugenden werden – sie sprechen noch nicht über die Tugenden in den gegenstandseingrenzenden Begriffen, die, weil sie sie gewissermaßen greifbar machen, einen schärferen intellektuellen Zugriff erlauben. Die Lehre Ptahhoteps fragt nicht ausdrücklich nach der Seele und dem Denken und danach, wie sie beschaffen sein mögen, sondern diese Größen erhalten in ihr so etwas wie Existenz, sie sind, und Ptahhotep bezieht sich auf sie, und sie erhalten auf diese Weise ihre Form und ihren Inhalt. Die Tugenden erhalten Gebrauchsdefinitionen und diese Definitionen bilden ein zusammenhängendes Ganzes; es ist aber nicht das zusammenhängende Ganze als solches Gegenstand des Nachdenkens.

Endlich heißt Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit wiederum auch, daß der Beginn einer systematischeren Form von Nachdenken über menschliches Verhalten weit über die berühmte „Achsenzeit“ hinausgeschoben werden muß, und daß die Entdeckung des Geistes und der Seele weit älter ist als man gedacht hat. Wenn man denn akzeptieren könnte, daß, wie Cicero gesagt hat<sup>366</sup>, jegliche Tugend auf drei Faktoren beruht: „erstens auf der richtigen Erkenntnis dessen, was in jeder Sache das Wahre und Echte ist ... Zweitens auf der Bändigung der Leidenschaften ... und der Unterwerfung der ... Triebe unter die Vernunft. Drittens auf weiser Beschränkung im Verkehr mit unseren Mitmenschen ...“, wenn es denn so wäre, dann sollte die Genealogie der Moral um anderthalb Jahrtausende verlängert werden.

---

<sup>366</sup> AaO., II 18 (deutsche Übs. Atzert, aaO., S. 75); die textnähere Übs. bei Gundermann, aaO., S. 157, „ihre eine (Aufgabe) liegt im Durchschauen dessen, was bei jedem Gegenstand wahr und unverfälscht ... ist; die zweite ist es, die aufgewühlten Gemütsbewegungen ... zu beherrschen und die Begierden ... der Vernunft unterzuordnen; ihre dritte, mit denen, mit welchen wir uns zusammenscharen, rücksichts- und verständnisvoll umzugehen ...“.

## 9. Ein Ausblick

Liefert Ptahhoteps Lehre ein ideales Leben in Fragmenten<sup>367</sup> oder fordert sie gar eine ideale Welt? Nein, in ihr formuliert sich nur ein Bemühen, der „gute Wille“ Kants in seiner frühesten Form<sup>368</sup>, ihre scheinbare Fragmentarität ist eine Erscheinung der Oberfläche, und in ihr hat das ethische Denken noch nicht jene Intensität erreicht, die es einmal gewinnen wird, und die Widersprüche in ihm sind noch nicht in aller Deutlichkeit in Erscheinung getreten. Und was war mit der Foucaultschen Höhlung des Nichtgesagten, „die von innen alles Gesprochene unterminiert“ (§ 0.)? Ja, was war mir ihr? Und was mit der, die sich unter den Tugendlehren der Klassischen Antike befand? Man wird wohl nicht so ohne weiteres eine Antwort geben können, weil die Bewohner dieser Höhlungen wie alle Höhlenbewohner stumm geblieben sind. Es wird wohl nicht so rosig gewesen sein, aber auch wiederum nicht so schwarz, wie es manchmal gesehen wird<sup>369</sup>. In dieser Frage würde man sich wohl, wie so oft, mit Wahrscheinlichkeiten begnügen müssen, müßte allgemeinere Erwägungen anstellen und argumentieren, im positiveren Sinn mit dem Reichtum eines Landes etwa, das sich noch nicht auf so viele Köpfe verteilte wie heutzutage und von einer Art war, die sich nicht so leicht kapitalisieren ließ; mit einer Gesellschaftsordnung, die stabil war, aber auch auf eigene Weise durchlässig; mit einer Herrschaftsordnung, für die Ausbeutung nicht im Vordergrund stand. Will man sich dieser Frage aber ernsthaft stellen, ist zunächst etwas anderes vorrangig:

Die Lehre Ptahhoteps ist Teil eines Diskurses, der sich, soweit man sehen kann, über das ganze Mittlere Reich hinzieht und eine Vielzahl von unterschiedlichen organisierten Stimmen, von Texten und Textsorten einbezieht<sup>370</sup>. Zu ihnen gehören einerseits die repräsentativen Biographien und diejenigen Lehren, die ihnen in der Haltung und in der Forderung nach Loyalität nahestehen<sup>371</sup>, dann die „Königslehren“<sup>372</sup> und vor allem die „Klageliteratur“ (oder

---

<sup>367</sup> „Fragmenting the ideal life“, so lautet die programmatische Unterüberschrift in Parkinsons Darstellung der Lehre, ders., *Poetry and Culture*, S. 257.

<sup>368</sup> S. das Zitat in Anm. 253.

<sup>369</sup> Betont wird die Ungleichheit etwa von Baines, *Society, Morality, and Religious Practice*; er spricht von der „social inequality, which Egypt had in great measure“ (aaO., S. 131), und das die Menschen außerhalb der Machtelite „lived in relative poverty and simplicity“ (aaO., S. 132).

<sup>370</sup> Bei anderem Darstellungsinteresse und anderer wissenschaftlicher Haltung wird diese Fragestellung nun sichtbarer in dem großartigen Buch von Richard Parkinson zu „*Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt*“.

<sup>371</sup> Insbesondere die Lehre eines Mannes für seinen Sohn und die Loyalistische Lehre, möglicherweise – nach den Erwägungen Fischer-Elferts, Lehre eines Mannes, auch die Lehre des Dua-Cheti.

auch Chaosbeschreibungen), andererseits die erzählende Literatur<sup>373</sup>. Während die Biographien ihre Leben als glänzend geölte Rädchen im Getriebe der großen Welt und ihres Staates beschreiben, Amtsführung und Lebensweise, wie sie sein sollten im Sinne der gesellschaftlichen Wohlgeformtheit<sup>374</sup>, haben die Loyalismus-Lehren dies in die Formen der Aufforderung gebracht; Ptahhotep aber spricht darüber, warum dies so sein soll, welche Vorteile und welche Nachteile es hat, an welchen Maßstäben es sich mißt. Die Königslehren fordern im Prinzip einen ähnlichen Verhaltenskanon vom Herrscher, wie ihn die Lehre Ptahhoteps für seine Untertanen formuliert, die Einbindung des Herrscherwillens und seine Unterwerfung unter den Gemeinwillen<sup>375</sup>. Und die Klageliteratur schließlich entfaltet das Gegenbild der Ordnung als ein Chaos, das man fürchtet (und zu dem, nebenbei, auch eben jene Durchlässigkeit der sozialen Schichtung gehört, die die Lehre voranbringen will); der Unterschied zwischen der Lehre und den Chaosbeschreibungen ist der zwischen These und Antithese, der Ordnung und ihrer Negation im Sinne der abschreckenden Belehrung. Die erzählende Literatur – unter ihr besonders die „Erzählung vom Beredten Bauern“<sup>376</sup> – schiebt diese Haltungen ineinander und macht sie als Reflexe der Lebenswelt auf ihre Weise zum Gegenstand.

Die Erforschung dieses Diskurses aber wird den Kontext der Lehre so ausleuchten können, daß sich vielleicht Antworten finden auf die oben gestellten Fragen. In der „Echokammer“<sup>377</sup> dieses Diskurses wird man die Kultur des Mittleren Reiches ganz im Sinne Bachtins<sup>378</sup> beschreiben können, als ein nicht abgeschlossener Dialog zwischen Subkulturen, zwischen verschiedenen Denkrichtungen, von Außenseitern und den Repräsentanten von Hauptströmungen. Aber dies ist ein neues Thema.

So wie sie hier aber für sich ist und sein soll, steht die Lehre Ptahhoteps im Sinne von Differenziertheit und intellektueller Durchdringung am Anfang einer Familie von Vernunftethiken, die in der Reinheit der formalistischen Vernunft in der Aufklärung und bei Kant ihren Höhepunkt finden – einen Höhepunkt, der gleichzeitig der Punkt des Umschlags ist, weil sich die Motivationen aufheben, die die Ethiken der Vernunft angetrieben haben. Da die Ver-

<sup>372</sup> Speziell die „Lehre für Merikare“.

<sup>373</sup> S. zu den Gruppierungen vor allem Moers, *Fingierte Welten*.

<sup>374</sup> Ausführlich und differenziert Gnirs, *Autobiographie*.

<sup>375</sup> Die „ethische Ambivalenz“ der Königslehren, die Baines, *Society, Morality, and Religious Practice*, S. 160f, anmerkt, ist, meine ich, keine solche, sondern das Gemeinte ist Widerspiegelung des Problems, das im Gewaltmonopol des Staates und seiner Durchsetzung liegt, die in den Königslehren ebenfalls zum Gegenstand gemacht werden.

<sup>376</sup> S. Verf., *Innenansichten einer Gesellschaft*.

<sup>377</sup> Nach R. Barthes, *Über mich selbst*, München 1978, S.81 (zitiert nach Moers, *Fingierte Welten*).

<sup>378</sup> M. Holquist (Hrsg.), Mikhail M. Bakhtin. *The Dialogic Imagination*, Austin 1981.

nunft nun keine inhaltlichen Ziele mehr zu setzen vermag, können die „dunklen Schriftsteller des Bürgertums“<sup>379</sup> vorführen, daß die Vernunft nicht „in einem engeren Zusammenhang mit der Moral als mit der Unmoral stünde“, daß im „Mitleiden“ die „größten Gefahren“ liegen (Nietzsche) und Achtung vor dem Mitmenschen eine Schwäche ist. Indem nun Vernunft und Herrschaft als identisch wahrgenommen werden, schließt sich der große Kreis zurück zu Ptahhotep, mit dem Herrschaft eben doch auch versucht hat, sich Vernunft zu Nutze zu machen. Indem seine Lehre aber auch eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit auf ihre Fahnen geschrieben hat, in einer Art zusammenschließender Gemeinsamkeit mit allen Tugendlehren, die ihr folgten, dokumentiert sich mit ihr in früher Form der unendliche, nicht abzuschließende und immer wieder verloren gehende Kampf der Menschen mit sich selbst, mit der *conditio humana*, in dem es immer wieder darum geht, das gute Selbst gegenüber dem schlechten zu stärken oder ihm zum Sieg zu verhelfen. Und wenn die gesellschaftliche Integration der Menschen eine gewisse Stufe erreicht hat, nimmt dieser Kampf immer wieder ähnliche Formen an, geht es um Positionen, die einander ähnlich sind, wo und wann auch immer.

Und war der Mensch gut oder schlecht? Wer hätte gewonnen, der giftige Thomas Hobbes oder der voluntaristische John Locke? Ich glaube, keiner von beiden – die Welt ist anders geworden, als sie sie sich gedacht haben. Und ich denke, daß es in Ägypten gewesen ist wie anderswo auch, das Wohlbefinden der Menschen und die Wege zu ihm mußten ausgehandelt werden, und welches der beste Weg gewesen ist oder wäre, haben sie auch nicht herausgefunden. Mit dem Verfasser des Textes der Lehre Ptahhoteps befinden wir uns jedenfalls auf der Seite derjenigen, die meinten, der Mensch habe eine Tendenz zum Guten, oder mindestens: kann zum Guten geführt werden ohne Strafe und ohne Gewalt. Aber als der Text niedergeschrieben worden ist, war die ägyptische Welt noch jung; auch die Ägypter werden noch erfahren haben, daß die innere Tiefe der Menschen doch tiefer ist als sie angenommen hatten, und daß sie sich nicht so ohne weiteres in den Kategorien von Vernunft und Willen, Begierden und Leidenschaften hat ausloten lassen.

---

<sup>379</sup> M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag Frankfurt/Main 1971, S. 106.



## 10. Lesetext

Kursive gibt rot geschriebene Überschriften des ägyptischen Textes wieder.

### I. Der Prolog der Lehre

Zeilen 1-35 (Autorvorstellung und Rahmenrede Ptahhoteps: seine Altersschwäche mache es erwünscht, Wissen und Erfahrung weiterzugeben)

*„Lehre“ des Stadtpräfekten und Wesirs Ptahhotep unter der Majestät des Königs Asosis, er lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit. Stadtgouverneur und Wesir Ptahhotep sagt:*

Mein Herr und Gebieter, Greisenalter ist eingetreten, das Alter herabgestiegen, die Altersschwäche ist da – nun ist kindliche Schwäche dabei, sich zu erneuern, weil man sich täglich verjüngend die Nacht verbracht hat; das Augenlicht ist schwach geworden, die Ohren taub – nun schwindet auch die Leibeskraft, da mein Mut müde geworden ist; der Mund schweigt und vermag nicht zu sprechen, der Geist ist leer und kann sich des Gestern nicht erinnern, und das Gebein leidet um der Zeitspanne willen.

Das Gute ist zum Schlechten geworden, aller Sinnenreiz ist dahingegangen – das eben, was das Alter dem Menschen antut. Übles ist in Allem, die Nase ist verstopft und vermag nicht zu atmen, Stehen und Sitzen ist mühselig.

Man möge also meine Wenigkeit anweisen, sich einen „Alters-Stab“ zuzulegen; ich möchte zu diesem über die Worte derjenigen sprechen, denen zugehört worden ist, und über die Lebensweisen der Früheren, die noch auf die Götter gehört hatten.

Und man möge Dir desgleichen tun, damit man die Not von den Untertanen fernhalte und Dir die „Beiden Ufer“ dienstbar seien.

### Zeilen 36-41 (Antwort des Königs)

Da sagte die Majestät dieses Gottes: Belehre ihn also bezüglich früherer Rede; möge er den Kindern der Würdenträger, der Kronräte ein Beispiel sein, und trete die Wahrnehmung in ihn ein und alle Ermahnung, die ihm zuteil wird – niemand ist verständig geboren.

### II. Einleitung der Lehre und 1. Maxime

Zeilen 42-51 (Beginn der eigentlichen Lehre mit neuerlicher Autorvorstellung und Redevorspann)

*Beginn mit den Versen wohlgestalter Rede, die formuliert hat der Fürst und Graf, „Gottesvater“ und Gotterwählte, ältester Sohn des Königs von seinem*

Leib, Stadtpräfekt und Wesir Ptahhotep, als Unterweisung der Unwissenden in Wissen und in der Regelhaftigkeit der wohlgestalteten Rede,  
– zum Gewinn für den, der zuhören wird, zum Schaden für den, der sie nicht beachtet.

Und so sprach er denn vor seinem Sohn:

Zeilen 52-59 (1. Maxime: Meisterschaft bedarf der fortwährenden Wißbegierde)

(1. Maxime) Fühl Dich nicht erhaben wegen Deiner Kenntnisse, sondern berate dich mit dem Unwissenden wie mit dem Wissenden: Die Grenze der Kunst ist nicht erreicht und da ist kein Künstler, dessen Meisterschaft vollendet ist; ist die wohlgestaltete Rede auch verborgener als Malachit, so findet man sie gleichwohl bei den Dienerinnen am Getreidereibstein.

### III. Das Verhalten auf der politischen Bühne (2.-4. Maxime)

Zeilen 60-67 (2. Maxime: Überlegenheit akzeptieren und eine Chance abwarten)

(2. Maxime) Wenn du einem Verhandlungsführer im Augenblick des Agierens begegnest, wegweisenden Verstandes, als jemandem, der begabter ist als du, dann senke deine Arme und verneige dich; bist du ihm gegenüber herausfordernd gestimmt, kann es dir doch nicht Ebenbürtigkeit verschaffen. Du wirst denjenigen, der Schlechtes sagt, damit abwerten, ihm nicht nahezutreten im Augenblick des Agierens: es bedeutet, daß er ein Unwissender genannt sein wird, und deine Selbstbeherrschung wiegt seine Gaben auf.

Zeilen 68-73 (3. Maxime: Dem Ebenbürtigen besonnen entgegenzutreten)

(3. Maxime) Wenn du einem Verhandlungsführer im Augenblick des Agierens begegnest, deinesgleichen, der ein dir Ebenbürtiger ist, dann solltest du deine Befähigung als ein Besonnener über ihn kommen lassen, wenn er schlecht spricht; das Gerede ist groß unter den Zuhörenden, dein Ruf aber gut in der Einschätzung der Kronräte.

Zeilen 74-83 (4. Maxime: Dem Unterlegenen gegenüber Grandezza zeigen)

(4. Maxime) Wenn du einem Verhandlungsführer im Augenblick des Agierens begegnest, ein gemeiner Mann, dir nicht ebenbürtig, dann wüte nicht los gegen ihn angesichts seiner Armseligkeit; laß ihn in Frieden, daß er sich selbst strafe, wende dich nicht an ihn, damit dein Sinn entlastet werde, und kühl dein Mütchen nicht an deinem Gegenüber. Es steht schlecht um den, der den Armen im Geiste demütigt; man wird aber das tun, was du im Sinn hast, wenn du ihn mit der Abweisung der Kronräte schlägst.

#### IV. Vom Umgang der Großen mit ihren Abhängigen und dieser mit ihnen (5.-8. Maxime)

Zeilen 84-98 (5. Maxime: Leitmaxime für Führungspositionen; den Sinn auf das Gute richten, ma'atzugewandt und nicht habgierig sein)

(5. Maxime) *Wenn du in leitender Position das Trachten der Vielen bestimmst, dann sinne einfach für Dich auf jede Form des Wohlhandelns, bis dein Trachten ohne Fehl ist: Ma'at ist groß, dauerhaft die Wirkung, sie ist nicht beeinträchtigt worden seit der Zeit des Osiris; man straft den, der der Gesetze nicht achtet. Als Vergängliche aber erscheint sie dem Habgierigen; es ist nun zwar der Geiz, der Reichtümer zusammenrafft, aber (Ma'at)-Mißachtung hat ihr Ziel niemals erreicht; jener muß sagen: „Ich will einbringen um meiner selbst willen“ und kann nicht sagen: „Ich werde einbringen nach meinem Verdienst“. Ist das Ende da, so währt doch Ma'at – und der Mensch nenne mich nicht seinen Vater!*

Zeilen 99-118 (6. Maxime: Seine Grenzen kennen; der Mensch denkt und Gott lenkt)

(6. Maxime) *Du solltest nicht vorausplanen für Menschen, denn Gott vergilt auf gleiche Weise. Es sagt der Mensch wohl: „Ich lebe davon“ – es mangelt ihm indes an Brot zum Beißen; es sagt der Mensch: „Ich werde reich“ – und sagt indes: „Ich lebe von der Hand in den Mund“; es meint der Mensch, daß er den anderen besiege – er erreicht indes, daß er dem Unbekannten anheimfällt. Der Menschen Planen ist niemals erfolgreich gewesen; was wirklich wurde, ist Gottes Bestimmung. So plan du zu leben im Inneren der Zufriedenheit, damit von selbst komme, was jene geben mögen.*

Zeilen 119-144 (7. Maxime: Abhängige sollen sich gut benehmen und Distanz wahren)

(7. Maxime) *Wenn Du jemand von denjenigen bist, die Platz genommen haben im Speisezimmer dessen, der bedeutender ist als du, so nimm, was er anbietet, wenn dir vorgelegt worden ist; du solltest auf das schauen, was vor dir ist, nicht aber ihn durchbohren mit vielen Blicken: In es einzudringen, ist dem Selbst ein Greuel. Sprich nicht zu ihm, bevor er ruft – man kann zwar nicht wissen, was im Gemüt mißlich ist, aber du solltest demgemäß sprechen, wie er dich anredet; das, was du sagst, soll gut tun im Gemüt. Ein Großer nun, achtet er auf das Brot, so ist sein Verhalten nach Maßgabe seines Selbst, er wird dem geben, den er in Gunst hält: Geschehen ist von der Art des Nachtdunkels, das Selbst jedoch ist es, das seine Arme lenkt, und der Große gibt, wenn der Mensch nicht ans Ziel gelangt. Brot zu essen unterliegt dem Ratschluß Gottes, ein Narr, wer sich darüber beklagte.*

### Zeilen 145-160 (8. Maxime: Distanz wahren durch Diskretion)

**(8. Maxime)** *Wenn du ein Mann mit Zutritt bist, den der Große dem Großen sendet, sei durchaus sorgsam, wenn er dich aussendet, und überbringe jenem die Botschaft wie dieser gesprochen hat: Sei auf der Hut und verleumde nicht mit Worten, die Großen gegen Großen aufbringen; halte dich an die Wahrheit und geh nicht über sie hinaus – denn keinesfalls auszuclaudern ist, wenn das Gemüt sich Luft gemacht hat. Sprich nicht über irgendeinen Menschen, ob Großer, ob Kleiner – es ist dem Selbst ein Greuel.*

### V. Rechte und Pflichten der Wohlhabenden (9.-12. Maxime)

#### Zeilen 161-174 (9. Maxime: Leitmaxime zu den Verpflichtungen des Eigentums; bescheiden bleiben und Empathie zeigen)

**(9. Maxime)** *Wenn Du Wachsendes anbaust im Feld, und Gott läßt es reichlich sein unter deiner Hand, so ... deinen Mund nicht in Gegenwart deiner Angehörigen, damit die Ehrfurchtsbezeugungen für den Schweigsamen groß seien. Ist nun der Charaktervolle ein Begüterter, wird er da wohl im Rat räuberisch wie ein Krokodil sein? Also erhebe nicht Ansprüche gegenüber dem Kinderlosen und sei nicht niedrig im Großsprechen darüber. Es kommt vor, daß auch ein Vater großes Leid hat, und es gibt eine Mutter, die geboren hat, und eine andere zufriedener ist als sie. Es ist der Einsame, der Gott anwesend sein läßt; dem Herrn der Familiengruppe jedoch möchte diese folgen.*

#### Zeilen 175-185 (10. Maxime: Reichgewordene respektieren, ihre Befähigung und ihr Glück)

**(10. Maxime)** *Wenn du niedrigen Standes bist, diene einem erfolgsfähigen Mann so, daß all Dein Verhalten wohlgelitten sei bei Gott in Kenntnis der Armseligkeit von früher. Du solltest dich nicht ihm gegenüber erhaben dünken um dessentwillen, was du früher von ihm erfahren hast. Respektiere ihn danach, was ihm zuteil worden ist, denn Besitztümer sind nicht von selbst gekommen. Das Gesetz jener ist es für denjenigen, den sie liebend erwählen: Was aber den Überfluß betrifft – ist für ihn von selbst zusammengekommen, Gott ist es jedoch, der ihn fähig gemacht hat; wird es abgehalten von ihm, liegt er da.*

#### Zeilen 186-193 (11. Maxime: dem Sinn folgen und Dinge wollen)

**(11. Maxime)** *Folge deinem Sinn Zeit deines Seins, tu nicht mehr als gesagt wird und verkürze die Zeit deiner Selbstbestimmtheit nicht – es ist dem Selbst ein Greuel, seinen Moment zu vertun in einer Ablenkung durch Sachen alltäglicher Bedürfnisse über das Bestellen deines Haushalts hinaus – Dinge wer-*

den, wenn dem Sinn gefolgt wird, keine Vollendung ist jedoch für die Dinge, sollte er denn vernachlässigt worden sein.

**Zeilen 197-219 (12. Maxime: Umgang mit willfähigen oder widerspenstigen Erben)**

**(12. Maxime)** *Wenn du ein erfolgsfähiger Mann bist, dann solltest du einen Sohn zeugen um Gottes Gewogenheit willen. Wenn er richtig geraten ist, sich deinem Wesen wendet und deinen Besitz richtet zum rechten Ort, dann tu ihm alles Gute – er ist dein Sohn, und er ist dem zugehörig, was Dein Selbst gezeugt hat. Laß nicht zu, daß sich dein Sinn trennt von ihm. –*

Der Sproß aber kann natürlich auch ein Widerborst sein; wenn er abirrt, deinem Trachten zuwiderhandelt, weil er sich allem, was gesagt worden ist, widersetzt hat, und sein Mundwerk mit niedrigen Reden geht, dann solltest du ihn gehörig knechten bezüglich seines Mundes; wer gegen dich angeht ist jemand, der jenen verachtenswert geworden ist: er ist jemand, dem Unheil schon im Leib anbefohlen war. Wen jene leiten, der kann nicht abirren, aber wen sie schifflos lassen, der kann nicht Überfahrt finden.

**VI. Vom kontrollierten Benehmen der Großen (13.-15. Maxime)**

**Zeilen 220-231 (13. Maxime: Verhalten bei Hofe, bei der Audienz)**

**(13. Maxime)** *Wenn Du in der Audienzhalle bist, steh und sitz entsprechend dem Wandel, der dir anbefohlen war am ersten Tag; geh nicht einfach hindurch, weil man dich dann abweisen wird! Aufmerksamkeit gehört dem, der eintritt, wenn er gemeldet ist, und der Sitz dessen, der aufgerufen wurde, ist bequem. Es ist eben die Audienzhalle auf die Regel ausgerichtet, alle Geflogenheit ist nach der Richtschnur. Es ist Gott, der die Position vorangebracht hat, diejenigen aber, die die Schulter plazierte hat, sind nicht gefördert worden.*

**Zeilen 232-248 (14. Maxime: Leitmaxime der Selbstmodellierung; Vertrauenswürdigkeit, Gesinnung und Gott)**

**(14. Maxime)** *Wenn du mit den Leuten zusammen bist, schaffe dir eine Gefolgschaft von Vertrauenswürdigkeit. Ein Vertrauenswürdiger, der nicht das Sagen in seinem Leib hin- und herwendet, wird zum Kommandeur seiner selbst und ein Begüterter, dem das „Was“ gegeben ist in seiner Lebensführung. Dein Ruf ist wohlangesehen, ohne daß du beredet wirst; dein Körper ist wohlgenährt, deine Aufmerksamkeit deinen Angehörigen zugewendet, so daß man sich dir zugesellt mit dem, was dir nicht bekannt ist. Setzt aber die Gesinnung dessen, der auf seinen Leib hört, Verachtung für ihn an die Stelle der Liebe zu ihm, ist der Geist blank, verwahrlost sein Körper. Es ist wahrhaft*

der Geist derjenigen groß, die Gott plaziert hat; der hingegen, der auf seinen Leib hört, er gehört dem Widersacher!

**Zeilen 249-256 (15. Maxime: Diskretion und Zorn; Botenprobleme)**

**(15. Maxime)** *Erstatte Bericht über die Weisungen an dich ohne Vorbehalt, weil schließlich deine Beauftragung in der Amtshalle deines Herrn vorgenommen worden ist. Was nun das Lospoltern anbetrifft, wenn jener spricht, so ist es nichts Gravierendes für den Überbringer des Berichts – von wem, der es kennt, käme denn nicht eine Rechtfertigung? Es ist der für ihn zuständige Große, der irrt. Hat der die Absicht, ihn deswegen zurechtzuweisen, so bewahrt er grundsätzlich Stillschweigen, sagend: „Ich habe gesprochen“.*

## VII. Großsinnigkeit und Höflichkeit in Führungspositionen (16.-17. Maxime)

**Zeilen 257-262 (16. Maxime: An die Nachwelt denken und nicht intrigieren)**

**(16. Maxime)** *Wenn du in leitender Position bist mit weitreichenden Befugnissen in dem, was du anzuordnen gehabt hast, so führe doch Dinge aus, die denjenigen auszeichnen, dem die Tage in Erinnerung gebracht worden sind, welche später kommen. Gerede ist nicht willkommen im Umkreis der Gunst; kommt freilich das Hinterhältige hervor, entsteht Mißachtung.*

**Zeilen 264-276 (17. Maxime: Verhalten gegenüber Bittstellern)**

**(17. Maxime)** *Wenn du in leitender Position bist, sei geduldig, wenn du die Rede eines Bittsteller anhörst; hindere ihn nicht, bis sein Leib „ausgefeigt“ ist von dem, was er dir zu sagen beabsichtigt hat. Der mit Bösem belastete will seinen Gefühlen Luft machen bis ausgeführt worden ist, weswegen er gekommen ist. Was nun jemanden betrifft, der die Eingabe kraftlos werden läßt, so sagt man: „Weswegen mißachtet er sie denn nur?“ Kann all das, worüber er eine Eingabe gemacht hat, nicht unter dem sein, was geschehen wird, ist gutes Zuhören doch eine Besänftigung.*

## VIII. Wider die Begierden (18.-20. Maxime)

**Zeilen 277-297 (18. Maxime: Warnung vor Ehebruch)**

**(18. Maxime)** *Wenn du Freundschaft aufrechterhalten möchtest im Heim, zu dem du Zutritt hast, als Herr, Bruder oder Freund, und wo auch immer du eintrittst, hüte dich, den Frauen nachzustellen! Der Ort, an dem dergleichen getan wird, kann nicht gedeihen, und die Aufmerksamkeit darf sich gewiß nicht darauf zuspitzen, sie zu nehmen! Es bringt eine Tausendschaft Männer von dem ab, was ihr segensreich ist; ein winziger Augenblick, traumgleich,*

aber man findet den Tod, ihn zu erfahren. Es ist eine schlimme Entscheidung, die der Widersacher einschließt; kommt man dem davon, was er tut, lehnt der Geist, das Gewissen es ab. Was aber den angeht, der schon fehltritt in der Begierde danach, so kann ihm kein Trachten gelingen.

#### Zeilen 298-315 (19. Maxime: Die Krankheit der Raffgier)

(19. Maxime) *Wenn du möchtest*, daß deine Lebensführung ehrenhaft sei, dann bewahre dich vor allem Bösen und hüte dich vor der Raffgierigkeit. Sie ist eine schmerzhafteste Krankheit, der man aus dem Weg gehen sollte; an sie heranzukommen ist nicht möglich. Sie entfremdet Väter, Mütter und die eigenen Brüder; sie stößt die Ehefrau von sich. Es ist eine Lese allen Übels, eine Börse alles Anstößigen.

Der Mensch dauert, richtet er sich nach der Ma'at, indem er in seinem Takt gegangen ist. Er schafft sich darin eine Grab-Verfügung, das Grab eines Raffherzigen existiert nicht einmal.

#### Zeilen 316-323 (20. Maxime: Raffgier zerstört soziale Bindungen)

(20. Maxime) *Sei nicht raffgierigen Sinnes bei der Austeilung*, und sei nicht begierlich, besonders nicht bei deinen Obliegenheiten; sei (auch) nicht raffgierigen Sinnes gegenüber deiner persönlichen Umgebung. Das Verlangen des Sanften ist angesehener als das des Starken; ein Armseliger aber ist, wer sich seiner Umgebung entzieht und das Geschenk des Gespräches entbehrt. Schon wenig von dem, um das man gebracht worden ist, macht einen Feind aus dem Gleichmütigen.

### IX. Die Erfolgsbefähigung (*jaqir*) und ihre Verpflichtungen (21.-24. Maxime)

#### Zeilen 325-338 (21. Maxime: Einen Hausstand gründen und seine Ehefrau gut behandeln)

(21. Maxime) *Wenn du erfolgsgeschickt bist, solltest du deinen Hausstand gründen* und deine Frau mit Leidenschaft lieben. Fülle ihren Leib, kleide ihren Rücken – Öl ist Pflegemittel für ihren Körper; beglücke sie Zeit deines Seins – denn sie ist ein segensreicher Acker für ihren Herrn!

Und du solltest dich nicht endgültig trennen von ihr oder sie ausschließen vom Vermögen zu insistieren: ihr Auge, wenn es starrt, das ist ihr Wüten, aber es heißt auch, sie in deinem Hause gedeihen zu lassen. Wehrst du ihr, ist dies das Fahrwasser: Der Schoß, den sie bietet, ist ihre Verfügung, und das, worauf sie sinnt, dem wird der Kanal gegraben.

**Zeilen 339-349 (22. Maxime: Vertrauten das ihre geben)**

**(22. Maxime)** *Versieh deine Vertrauten mit dem, was dir geworden ist, insofern es nur jemandem geworden ist, den Gott in Gunst hält. Wer sich dem aber entzieht, seine Vertrauten zu versehen, von dem sagt man, daß es eine selbstsüchtige Person sei; man kann von dem nichts wissen, was geworden ist, wenn sie nur das Morgen zur Kenntnis nimmt. Eine wahre Person ist eine Person von der Art desjenigen, mit dem man zufrieden ist.*

Wenn Gunstbezeugungen eintreffen, so sind es die Vertrauten, die „Willkommen“ sagen; erwirkt man der Stadt nicht Befriedigung, holt man die Vertrauten herbei, wenn Verlorenheit ist.

**Zeilen 350-361 (23. Maxime: Niemandes guten Ruf durch üble Nachrede beeinträchtigen)**

**(23. Maxime)** *Du solltest nicht Nachrede verbreiten, ja, sie nicht einmal vernommen haben – es ist eine Hervorbringung von Heißleibigkeit. Rede zu verbreiten, ist (wie) Sehen, wo man nicht hören kann – es ist dem Erdboden bestimmt schon im Sprechen darüber (?), und bedenke, dein Gegenüber kennt Begabtheit. Wäre die Art Raub angewiesen worden, die es (das Rede verbreiten) begeht, würde der Ausführende es als etwas begreifen, was man verabscheut, so wie das Gesetz (es täte). Sieh, es ist das Abstrafen des Trugs, wenn man sich um seinetwegen verhüllt.*

**Zeilen 362-369 (24. Maxime: In der Ratshalle sich als Meister der Rede erweisen)**

**(24. Maxime)** *Wenn du ein befähigter Mann bist, der in der Ratshalle seines Herrn sitzt, raffe deinen Sinn zusammen hinsichtlich Befähigung. Schweigst du, ist es wirksamer als „Baldrian“; sprichst du, solltest du erfahren haben, daß du (es) verstehst! Es ist der Meister, der in der Ratshalle spricht, aber Reden ist schwieriger als jede Art Arbeit. Wer es aber versteht, dem steht es zur Verfügung.*

**X. Die schichtenspezifischen Loyalitäten (25.-27. Maxime)****Zeilen 370-387 (25. Maxime: Leitmaxime der Machtausübenden; Selbstbeherrschung und richtiges Handeln)**

**(25. Maxime)** *Wenn du mächtig bist, dann flöße Respekt vor dir ein durch Wissen und Gelassenheit des Sprechens. Gib keine Verfügung heraus außer den Umständen entsprechend. Heftig-sein führt zu Unheil; sei nicht hochfahrenden Sinns, auf daß der nicht erniedrigt werde; schweige nicht, aber hüte dich, rücksichtslos zu sein, indem du Worte mit Feuerigkeit beantwortest – hab Abstand von dir selbst, beherrsche dich. Das Feuer aber des Leidenschaftlichen – er flammt dahin, und gerade der Gute ist betreten, der seinen Weg doch geebnet hatte. Wer den ganzen Tag mißlaunig ist, nun, da ist niemand,*



der ihm eine angenehme Zeit bereiten wird; der den ganzen Tag Frohsinnige jedoch – da ist niemand, der ihm den Hausstand richten wird. Der Dahinschießende freilich ist voll befriedigt – wie einer, der die Angelegenheit auf Grund setzt, während ein anderer zur Verantwortung gezogen worden ist. Wer jedoch auf seine Vernunft hört, wird zum Ordnenden.

**Zeilen 388-398 (26. Maxime: Dem Großen nicht in die Quere kommen; „Kräfte des Selbst“)**

**(26. Maxime)** *Man leiste keinen Widerstand im Handlungsmoment eines Großen.* Bereite dem Sinn dessen keinen Verdruß, der beladen ist, weil seine Unbill über den kommt, der mit ihm rechnet, und das Selbst sich löst von dem, der ihn doch liebt – er ist jemand, den nur „Selbstkräfte“ und Gott ausformen, was er will, wird ihm getan. Beachtung wird sich gegen dich wenden nach dem Groll. Es ist wohl das Glück, der Frieden bei seinem Selbst, es ist die Unbill aber beim Widersacher. Die „Selbstkräfte“ sind es, die Liebe wachsen lassen.

**Zeilen 399-414 (27. Maxime: Den Großen belehren und unterstützen)**

**(27. Maxime)** *Belehre den Großen über das Segensreiche für ihn, und trage Sorge, daß ihm Handreichung ist unter den Leuten; und du solltest bewirken, daß es seinem Herrn auffällt, daß er verständig, daß er klug ist.* Wenn der Lebensunterhalt für dich bei seiner Person liegt, so ist der Leib des Wünschens auf Gnädigkeit gerichtet, und dein Rücken wird zu einem, der darob gekleidet ist. Wenn dir die Handreichung für ihn obliegt, um deines Hausstandes Leben und deiner Würde willen, die du liebst, so ist auch er einer, der darob lebt; er wird fernerhin eine gute Stütze für dich sein. Und es bedeutet, daß schließlich die Liebe zu dir im Leibe derjenigen fort dauert, die dich lieben. Denn sieh, wer das Hinhören liebt, ist eine wahre Person!

## **XI. Vom richtigen Entscheiden (28.-29. Maxime)**

**Zeilen 415-421 (28. Maxime: Unparteiliche Gerechtigkeit vertreten)**

**(28. Maxime)** *Wenn du Mann von Stand im Rat bist und Beauftragter für den Frieden der Vielen, so wahre das Gleichgewicht des Rechtsanspruchs.* Redest du über jemanden, der sich auf eine Seite schlägt, unterbinde, daß er sein Trachten vorbringt: Kronräte sind es, auf deren Seite er die Rede schlägt. Wende du jedenfalls deine Sache einem Entscheid zu.

**Zeilen 422-425 (29. Maxime: Güte in der Gerechtigkeit zeigen)**

**(29. Maxime)** *Wenn du sanft gestimmt bist bei etwas, das sich ereignet hat, und einem Mann geneigt um seiner Rechtschaffenheit willen, geh darüber*

hinweg als jemand, der es bedachte, seitdem jener besonnen war vor dir am ersten Tag.

## XII. Abschließende Folge der Hauptpositionen (30.-37. Maxime)

### XIIa. Wohlhabenheit und Loyalität (30.-31. Maxime)

Zeilen 428-436 (30. Maxime: Arm gewesen, reich geworden)

**(30. Maxime)** *Wenn du groß geworden bist, nachdem Du geringen Standes warst, und Güter geschaffen hast nach dem Mangel zuvor, in der Stadt, die du kennengelernt hast, wünsch dir nicht, was dir früher geschehen ist, aber vertraue auch nicht auf deinen Reichtum, der dir als Gabe Gottes geworden ist; du stehst nicht hinter einem anderen dir gleichenden zurück, dem entsprechenden geworden war.*

Zeilen 441-456 (31. Maxime: Respekt erweisen; Eigentum gewährleisten)

**(31. Maxime)** *Achte deinen Vorgesetzten wie auch den für dich zuständigen Abteilungsleiter der Kronverwaltung, und dein Hausstand wird an seinem Besitz verbleiben und dein Einkommen in seinem gehörigen Ort. Bitter steht es jedoch um den, der sich dem Vorgesetzten widersetzt; man wird Zeit seiner Güte leben, aber man kann dem nicht Respekt erweisen, ihn bloßzustellen: Nimm nicht den Hausstand der Nachbarn weg, und vergreife dich nicht an den Gütern dessen, der dir nahesteht, auf daß er nicht Klage führe gegen dich, bis du achtest – es ist Verneinung für den aufsässigen Sinn (?). Wenn jener es weiß, dann wird er zum Leidenden; es ist jedoch folgenbitter für den Widersetzlichen in einer Vertrauensstellung.*

### XIIb. Die Rechte der anderen (32.-35. Maxime)

Zeilen 457-462 (32. Maxime: Die Selbstbestimmtheit der Geschlechtspartner wahren)

**(32. Maxime)** *Du solltest nicht mit einer Frau oder einem Jungen beischlafen, wenn du Widerstand gegen die (Körper-)Säfte an ihren Mienen wahrgenommen hast und es keine Linderung gibt für das, was sie bewegt; sie sollten nicht die Nacht zubringen (müssen), Widerstand zu leisten, so daß sie erst dann zur Ruhe kämen, wenn sie ihren Sinn gedemütigt haben.*

Zeilen 463-480 (33. Maxime: Mit Freunden vernünftig umgehen)

**(33. Maxime)** *Wenn du die Eigenart eines Freundes ergründen willst, scheue dich nicht, an ihn heranzutreten. Behandle die Sache mit ihm allein, bis du*

nicht mehr durch seine Verfassung bedrängt bist. Besprich dich mit ihm nach einer Zeit, und setze seinen Überzeugungen zu mit vorbildlicher Rede. Wenn ihm entglitten ist, was er erfahren hat, und er tut, worüber du dich ärgerst, bleib ihm Freund, oder wende dich jedenfalls nicht ab, und halte darauf, ihm die Worte klarzulegen. Reagiere nicht im Falle von Unverschämtheit, aber lass auch nicht zu, daß man zurückweisend ist ihm gegenüber, und tritt ihm nicht zu nahe. Noch nie ist geschehen, daß jemand (< er) nicht zu tadeln gewesen wäre, aber man kann nicht erfolglos sein bei dem, der einen beeinflußt hat.

#### Zeilen 481-488 (34. Maxime: Verteilungsgerechtigkeit wahren)

(34. Maxime) *Sei du Zeit deines Seins wohlgesinnt: Was Lieferungen aus dem Lagerhaus angeht, so kann davon nichts zurückkommen, aber Brot für die Austeilung war etwas, nach dem man begehrt war. Wer nichts im Leib hat, klagt an, und aus dem Widerstrebenden wird ein Hassender – laß nicht zu, daß ein solcher an dich herankommen wird. Beliebtheit ist das Andenken an jemanden in den Jahren, die der „Amtsgewalt“ folgen.*

#### Zeilen 489-494 (35. Maxime: Freunde und Mitstreiter gut behandeln)

(35. Maxime) *Deine Mitstreiter zu kennen, heißt, deinen Besitz zu erhalten. Zeige nicht niedrige Wesensart gegenüber deinen Freunden: Sie sind jemandes Uferacker, den er versieht, und er ist bedeutender als seine Güter: des einen Besitz gehört dem anderen. Die Wesensart des Mannes von Stand ist für ihn segensreich; der gute Charakter wird zu einem, dessen gedacht wird.*

#### XIIc. Die richtige Mitte wahren (36.-37. Maxime)

#### Zeilen 495-498 (36. Maxime: Angemessen strafen)

(36. Maxime) *Strafe angemessen, und belehre beispielhaft! Das Anpacken von Missetaten wird zur Prägung des Vorbilds. Wenn gegebenenfalls nicht bei Vergehen, heißt es zu bewirken, daß aus dem Widerwilligen ein Beschwerdeführer wird.*

#### Zeilen 499-506 (37. Maxime: Die üppige und leichtsinnige Frau)

(37. Maxime) *Wenn du eine Frau heimführst, die üppig, frohgemut-leichtsinnig und ihren Mitbürgern wohlbekannt ist, so gilt für sie zweierlei Maß: Der Augenblick ist schön für sie; verstoße sie nicht, laß sie essen. Die Frohgesinntheit-Leichtsinnigkeit bewertet das ....*

### XIII. Der Epilog der Lehre

#### Zeilen 507-533 (Beispielhaftigkeit des Vorgetragenen und sein

## Wert für die Nachwelt; metaphysischer Nutzen des Wissens)

*Wenn du auf dies hörst, was ich dir gesagt habe*, wird all dein Trachten voran kommen. Was die Beispielhaftigkeit für Ma‘at darin betrifft, so sind das seine (des Gehörten) Werte, auf daß das Denken an jenes voranschreiten möge im Sprechen der Menschen samt der Wohlgeformtheit seiner Verse. Führt man alle Worte mit sich, kann man in Ewigkeit nicht dahinschwinden in diesem Land; weil sie (die Worte) das Auszusagende gut formuliert haben, sprechen die Kronräte danach. Es bedeutet, jemanden im Reden für das Nachher zu unterweisen: Daß er es vernimmt, ist, ein Sachkundiger zu werden, der vernommen wird, vollkommen im Reden für das Nachher – eben jener ist es, der es vernehmen wird.

Wenn beispielhaft Gutes geschieht durch den, der Oberer ist, wird er als wohlhandelnd gelten für alle Zeiten („Ewige Wiederkehr“); all sein Klug-sein gilt bis in Ewigkeit („Ewige Dauer“). Es ist der Wissende, der seinen Ba nährt durch Förderung seiner Tugend in diesem auf Erden, während der Wissende (selbst) an dem gesättigt sein wird, was ihm Wissen geworden ist. Es ist der Kronrat mit seinem beispielhaft Guten, das seinen Sinn und seine Zunge verknüpft (?), so daß seine Lippen wahrhaftig sind, wenn er spricht; seine Augen sehen, seine Ohren sind darauf konzentriert zu hören, was wirkungsträchtig ist für seinen Sohn. Wer nach der Ma‘at handelt, ist von Unwahrheit frei.

## Zeilen 534-563 (Hinhören als Segen und Qualität des Guten; der Aufmerksame wird jemand, auf den man hört; Gott liebt ihn)

*Hinhören ist wirkungsträchtig für den Sohn, der hingehört hat*, weil *Hinhören eintritt in den, der hingehört hat*, und aus dem Hinhörenden jemand wird, auf den man hört; ist das Hinhören gut, ist auch das Sprechen gut. Wer hinhört ist Herr der Wirksamkeit: Hinhören, wahrnehmen ist wirkungsträchtig für den, der hingehört hat – gut ist das Hinhören in Hinsicht auf all das, was ist, und vollkommene Liebe entsteht; und so ist überaus gut, daß ein Sohn das Sprechen seines Vaters annimmt, und ihm wird hohes Alter darob: Wer hinhört ist einer, den Gott liebt; wen Gott haßt, der kann nicht hinhören.

Es ist die Sinnesart, die ihren Herrn zu jemandem werden läßt, der hinhört, oder aber zu jemandem, der nicht hinhört; seine Sinnesart ist für den Menschen Leben, Wohlergehen und Gesundheit. Es ist der Hinhörende, der auf das Sagen hört, und wer nach dem Ausgesagten handelt, ist einer, der hinzuhören liebt. Überaus gut nun ist, daß der Sohn auf seinen Vater hört, und wohl demjenigen, zu dem so gesagt wird: Der Sohn, er soll glanzvoll sein als jemand, der über hinhörende Aufmerksamkeit verfügt; und ein Hinhörender, dem dies gesagt worden ist, wird wohlhandelnd sein schon im Leib, ein Gesegneter bei seinem Vater. Es ist die Erinnerung an ihn im Mund der Lebenden, derer, die auf Erden sind, und derer, die sein werden.

## Zeilen 564-574 (Die Lehre pflanzt sich im gelungenen Sohn

fort, sein Lebenserfolg ist gesichert)

*Wenn der Sohn eines Mannes das Sagen seines Vaters annimmt, kann all sein Trachten nicht in die Irre gehen. Du wirst in Gestalt jenes Sohnes von dir belehrend sein, der hingehört hat und als befähigt gelten wird im Sinn der Kronräte; der seinen Mund lenkt auf das hin, was ihm gesagt worden ist, und angesehen wird als jemand, auf den man hört. Der Sohn wird befähigt sein, und sein Wandel herausragend, während sich der Nicht-hörende irrend einführt. Der Wissende ist früh auf, sich zu festigen; der Tor hingegen, den trifft es hart.*

### Zeilen 575-587 (Die Erfolglosigkeit des Toren)

*Was den Narren/den Toren betrifft, der nicht hinzuhören vermag, so gibt es keinen, der für ihn irgend etwas täte, da er Wissen als Unkenntnis ansieht, Wirksames als Schädliches. Er setzt gerade all das, was als anstößig gilt, gegen das ein, weswegen man ihn täglich tadelt; er lebt von dem, woran man stirbt, und sich am Sprechen zu vergehen ist sein Einkommen. Darin besteht sein Charakter in der Meinung der Hofräte – tagtäglich lebendig sterbend, und man geht über seine Taten hinweg, wegen der Vielzahl dessen, was täglich über ihn kommt.*

### Zeilen 588-617 (Die Kette des Lehrens und die Leitfunktion der Ma'at; vom Handelnden auf den lehrenden Ahn schließen können)

*Der Sohn, der hinhört, ist „Gefolgsmann des Horus“. Das Gute gehört ihm, wenn er hingehört hat; er altert, indem er Würde gewinnt und in gleicher Weise zu seinen Kindern spricht, als Aktualisierung der Lehre seines Vaters. Jedermann, der lehrt wie er, spricht vor seinen Nachkommen; seine Kinder werden dann zu den ihren sprechen. Sei Vorbild in dem, was du ...; fördere Rechtgerichtetheit, damit deine Nachkommen (wahrhaft) leben: In Hinsicht auf einen Oberen, der schuldbeladen gekommen sein wird, sollen die Menschen sagen (können), die sehend sein werden, daß dieser hier aber ein jenem (dem lehrenden Ahn) gleicher sei, denen sagen, die hörend sein werden, daß auch dieser dort ein jenem gleicher wäre; nimmt jedermann sie wahr, werden die Vielen friedlich gestimmt sein. Es gibt keine Vollendung der Güter ohne ihren Beistand.*

Wende Worte nicht hin und her, und gib nicht das eine an die Stelle des anderen; gib acht beim Öffnen der Stränge in dir, und sei wachsam in Hinblick auf das Reden derjenigen, die Bescheid wissen: Hör selbst hin, wenn du dich festsetzen willst im Munde der Hörenden; sprichst du, sei es für dich der Auftritt als Inbegriff des Kunstfertigen. Sprichst du nach dem Inbegriff der Vollen- dung, wird all dein Trachten an seinen Ort gelangen.

### Zeilen 618-627 (Folgen für das richtige Handeln)

*Dein Sinnen versinke und dein Mund möge sich beherrschen:* Was gilt dein Trachten unter den Kronräten? Sei aufs äußerste genau bei deinem Herrn; handle so, ihm zu bedeuten: dieser (der Sprechende) ist der Sohn von jenem (dem lehrenden Vater/Ahn); und denen zu bedeuten, die es vernehmen werden: gepriesen sei der, dem er geboren worden ist. Sei aufmerksam Zeit deines Sprechens, und sage du herausragende Dinge, dann sagen die Kronräte, die hinhören werden: Die Hervorbringungen seines Mundes sind wirklich vollkommen.

### Zeilen 628-644 (Abschließende Zusammenfassung – richtiges ma'atgemäßes Handeln durch den vollkommenen Nachfahr – und Übergang zum Ende des Textes)

*Nun handle dem entsprechend, was dein Herr über dich sagen soll:* War auch das Lehren seines Vaters wirklich vollkommen, aus dem er körperhaft hervorgegangen ist, und zu dem jener gesprochen hat, da war er noch zur Gänze befangen im Leib – so ist doch, was er getan hat, großartiger, als was ihm gesagt worden ist. Sieh, der von Gott gegeben gute Sohn, der über das ihm gesagte hinaus ein Übriges tut bei seinem Herrn, übt Ma'at aus, wenn sein Sinn nach seinem Takt gehandelt hat

– so wie du mich erreichen wirst, dein Körper unversehrt, der König zufrieden mit allem, was geschehen ist, und du die Jahre verbringend im Leben.

Was ich auf Erden geleistet habe, wird nicht gering sein, denn ich habe 110 Jahre im Leben verbracht bei Großzügigkeit des Königs – mit Gunsterweisen über die Vorfahren hinaus vermöge der Ma'atausübung für den König bis hin zur Seligkeit.

Es ist so, daß es nun angekommen ist, von seinem Anfang bis zu seinem Ende, wie vorgefunden in der Schrift.

# 11. Anhang

## 11.1 Übersetzung

### Vorbemerkungen

#### Zum Text

Der Übersetzung liegt die nach wie vor als großartig zu bezeichnende Textbearbeitung Zbyněk Žábas zugrunde (Žába, *Les Maximes de Ptahhotep*), die ihrerseits für die Version des Papyrus Prisse – und ausschließlich diese ist hier zugrunde gelegt – auf der Publikation Gustave Jéquier's basiert (Jéquier, *Le Papyrus Prisse*); die Zeilenzählung ist die von Eugène Dévaud eingeführte (Dévaud, *Les Maximes de Ptahhotep*). Zu Lesungsverbesserungen vergleiche man Burkard, *Textkritische Untersuchungen*; Angaben zu den weiteren Versionen des Textes der Lehre werden von Žába angeführt (aaO., S. 7 Anm. 1).

Das Manuskript des Papyrus Prisse wird paläographisch in die 12. Dynastie oder – durch Dévaud und Gardiner (JEA 4, 1917, 65) – in das späte Mittlere Reich datiert, wobei auf die Spätdatierung in jüngerer Zeit noch einmal explizit hingewiesen worden ist (Seibert, *Die Charakteristik*, S. 68: „paläographisch nicht .... in die frühe 12., sondern in die 13. [wenn nicht sogar 14./17.] Dynastie zu datieren“).

#### Zur Übersetzung und zu den Prinzipien des Übersetzens

Obwohl ich die Einteilung des Textes in Zeilen um der Orientierung willen übernommen<sup>380</sup> und im Prinzip nichts gegen seine Gliederung in Verse einzuwenden habe – insbesondere, wenn diese eine abgemilderte Version der von Fecht vertretenen Versgliederung ist –, ziehe ich hier für die übersetzende Wiedergabe eine Prosaform vor. Die authentisch ägyptische Gliederung der Lehre durch Verspunkte ist erst in den Versionen des Neuen Reiches belegt (Žába L<sub>2</sub>), ein Versbild der Übersetzung hätte zudem einen anderen Zugriff auf den Text vorausgesetzt als den hier bevorzugten: Mein erkenntnisleitendes Interesse war vor allem auf den Inhalt gerichtet, seine Struktur und seine Aussageleistungen, und dieser Ausrichtung des Interesses ist eine Prosaordnung angemessener. Eine Organisation in Verszeilen hätte den Blick deutlicher auf die Form des Textes richten müssen, seine rhetorischen und stilistischen Mittel; die poetische Struktur hätte ein Übergewicht über die inhaltlich-logische erhalten müssen. Beide Blickrichtungen aber, die inhaltlich wie die formal ori-

---

<sup>380</sup> Gelegentlich sieht es so aus, als wäre die Zeilenzählung unterbrochen; wenn jedoch keine Anmerkung hinzugefügt, im Kommentar darauf verwiesen oder Punkte gesetzt sind (...), ist die Dévaudsche Zeilenzählung durch die anderen, hier nicht übersetzten Versionen des Textes fortgeführt worden (s. etwa Zeilen 212-214).

enterte, lassen sich in einer einzigen Übersetzung nur sehr schwer miteinander verbinden.

Aber die Prosaform ist nicht der einzige Unterschied zu den vorliegenden Übersetzungen. Auch wenn diese hier von jenen gelegentlich im Wortsinn nicht wesentlich abzuweichen scheint, so ist, wie leicht an der Länge der Perioden und der vielfältigen Zuordnungen der Satzglieder erkennbar, die ihr zugrunde liegende Haltung eine andere – indem sie nämlich darauf aus ist, die Komplexität des ägyptischen Textes und seinen Sinnüberschuß auch in der Übersetzung abzubilden. Wer eine Übersetzung benutzt, begibt sich in die Hände des Übersetzers – das gilt für alle Übersetzungen, besonders aber für die eines Textes wie die Lehre Ptahhoteps; ich kann freilich versichern, daß jede noch so kleine Nuance wohl überlegt ist und jede – jede – der vorliegenden Übersetzungskonstruktionen über die Regeln der Grammatik in einem strengen Sinn auf ägyptische Formen abgebildet werden können. Das gilt nicht in gleicher Weise von den Wortbedeutungen (dazu in den Bemerkungen des Kommentars). Ein anspruchsvolleres Übersetzen heißt freilich auch immer, sich zu entscheiden – eine Auswahl aus den möglichen Bedeutungen so zu treffen, daß Sinn entsteht, wobei solche Entscheidungen von verschiedenen Bearbeitern verschieden getroffen werden können; es gibt dabei letztlich keinen anderen Maßstab als Plausibilität.

Hierher gehört auch, die Bedeutungsstruktur des Vokabulars einzubeziehen und zur Kenntnis zu nehmen, daß die semantischen Felder der Wörter von einer Sprache zur anderen unterschiedlich sind. Konkret heißt dies, daß ich gleiche ägyptische Wörter nicht immer gleich übersetzt habe; im Zweifelsfalle ist ein Übersetzungsausdruck verwendet worden, der nach meiner Meinung sinnverbessernd ist. Als vergleichsweise regelmäßig auftretende Beispiele mögen die Wörter *rmꜥ* und *ꜥj* dienen: *rmꜥ*, als „Leute“ oder „Menschen“ übersetzt, wird nach seiner Klassifizierung durch Semogramme als ein Begriff verstanden, der Männer und Frauen gleichermaßen einschließt. *ꜥj* heißt „Mann“, wird aber trotzdem gelegentlich – wenn nämlich die Aussagen so sind, daß sie eine allgemeinere Zuordnung erwarten – als „Mensch“ übersetzt<sup>381</sup>. Ähnliches gilt auch für die Subsysteme der Grammatik; so ist das Pronominalsystem im Ägyptischen in seiner Referenz nicht so einfach und eindeutig wie üblicherweise angenommen (als „er“, „sie“, „es“ etc.); es bringt auch solche Referenzformen zum Ausdruck, die etwa im Deutschen als „jener“, „diese“, „der (dort, hier)“ expliziert werden – was entgegen allgemeiner Ansicht auch nicht durch die Reihen der ägyptischen Demonstrativpronomina geleistet wird, die sich nur teilweise mit dem Funktionsbereich der deutschen Demonstrativa überschneiden.

<sup>381</sup> Dem käme es entgegen, wenn *ꜥj* möglicherweise als (semantischer) Singular von *rmꜥ* zu verstehen wäre (Quirke, Townsman, S. 145; s. auch Doxey, Non-royal Epithets, S. 191). Jedenfalls scheint es vor der Spätzeit keinen Plural von *ꜥj* zu geben.



## Bemerkungen zum Textkommentar

Ich habe mich zum Teil in einen Bereich bedeutungserzeugenden Übersetzens vorgewagt, der nur noch von seiner eigenen Plausibilität lebt, aber nicht mehr von irgendeiner Form von Beweisbarkeit. Daher habe ich mir eine Diskussion von Sinn und Bedeutung erspart und gebe nur noch die so gewissermaßen redundanten Bedeutungen der normalen Wörterbücher, und zwar, damit man sich auf diese Weise dessen versichern – oder doch mindestens erkennen kann –, daß die jeweilige Übersetzung das semantische Feld der Wörter noch nicht verlassen hat, beziehungsweise, inwieweit und wo sie gegebenenfalls an eine Grenze gestoßen ist oder sie überschreitet.

Ich habe Phrasenkonstruktion, Sätze und Satzkonstruktion nur in Ausnahmefällen besprochen, sie sind nicht das eigentliche Problem des Textes. Der Gebrauch von Satzzeichen und sinnsteuernden Sprachmitteln (Partikel, Konjunktionen, bestimmte Adverbien) in der Übersetzung ist allerdings wohlüberlegt und soll auch ohne explizite Kommentierung meine Auffassung von der ägyptischen Satzstruktur, von syntaktischer und semantischer Unter- wie Nebenordnung, aber auch von Abschnittsorganisation und textlinguistischen Verkettungen zum Ausdruck bringen. Wer genaueres über die Prinzipien erfahren möchte, nach denen ich kleinere sprachliche Einheiten zu größeren verbunden habe, oder wer sich fragt, woher ich mir denn das Recht nehme, eine Unzahl von Konjunktionen und Partikeln in die Übersetzung „einzufügen“, den möchte ich, mit Verlaub, auf meine Schriften zu Sprache und Grammatik verweisen.

Die Auffassungen von Žába, der alle seinerzeit empirisch zugänglichen Daten zur Lesung, Grammatik und Wortforschung ausgeschöpft (es sind nur wenige neu hinzugekommen) und alle Register der Kompetenz gezogen hat, sind von mir immer zur Kenntnis genommen worden, auch wenn ich – ohne darauf hinzuweisen – von seiner Auffassung abgewichen bin.

## I. Der Prolog der Lehre

Zeilen 1-35 (Autorvorstellung und Rahmenrede Ptahhoteps: seine Altersschwäche mache es erwünscht, Wissen und Erfahrung weiterzugeben)

pPrisse 4,1-5,4:

(4,1) <sup>(P1)</sup> „Lehre“ des <sup>(P4)</sup> Stadtpräfekten und Wesirs Ptahhotep unter der Majestät des Königs Asosis, er lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit. (4,2)

<sup>(6)</sup> Stadtgouverneur und Wesir Ptahhotep sagt:

(7) „Mein Herr und Gebieter, <sup>(8)</sup> Greisenalter ist eingetreten, das Alter herabgestiegen, (4,3) <sup>(9)</sup> die Altersschwäche ist da – nun ist kindliche Schwäche dabei, sich zu erneuern, <sup>(10)</sup> weil man (< er) sich täglich verjüngend die Nacht gebracht hat;

<sup>(11)</sup>das Augenlicht ist schwach geworden, (4,4) die Ohren taub – <sup>(12)</sup>nun schwindet auch die Leibeskraft, da mein Mut (*jb=j*) müde geworden ist; <sup>(13)</sup>der Mund schweigt und vermag nicht zu sprechen, <sup>(16)</sup>(5,1) der Geist (*jb*) ist leer und kann sich des Gestern nicht erinnern, <sup>(17)</sup>und das Gebein leidet um der Zeitspanne willen.

<sup>(18)</sup>Das Gute (*bw nfr*) ist zum Schlechten (*bw bjn*) geworden, <sup>(19)</sup>aller Sinnenreiz ist dahingegangen – <sup>(20)</sup>(5,2) das eben, was das Alter dem Menschen antut. <sup>(21)</sup>Übles ist in Allem, <sup>(22)</sup>die Nase ist verstopft und vermag nicht zu atmen, <sup>(23)</sup>Stehen und Sitzen ist mühselig.

(5,3) <sup>(28)</sup>Man möge also meine Wenigkeit anweisen, sich einen „Alters-Stab“ zuzulegen; <sup>(30)</sup>ich möchte zu diesem (< ihm) über die Worte derjenigen sprechen, denen zugehört worden ist, <sup>(31)</sup>und über die Lebensweisen der Früheren, <sup>(32)</sup>die noch auf die Götter gehört hatten.

(5,4) <sup>(33)</sup>Und man möge Dir desgleichen tun, <sup>(34)</sup>damit man die Not von den Untertanen fernhalte <sup>(35)</sup>und Dir die „Beiden Ufer“ dienstbar seien.

## Zeilen 36-41 (Antwort des Königs)

pPrisse 5,4-6

<sup>(36)</sup>Da sagte die Majestät dieses Gottes: <sup>(37)</sup>Belehre ihn also (5,5) bezüglich früherer Rede; <sup>(39)</sup>möge er den Kindern der Würdenträger/Kronräte (*srjw*) ein Beispiel (*bjj*) sein, <sup>(40)</sup>und trete die Wahrnehmung (< das Hören) in ihn ein und alle Ermahnung (*mt.t jb*), (5,6) die ihm zuteil wird – <sup>(41)</sup>niemand ist verständig geboren.

## II. Einleitung der Lehre und 1. Maxime

Zeilen 42-51 (Beginn der eigentlichen Lehre mit neuerlicher Autorvorstellung und Redevorspann)

pPrisse 5,6-8

<sup>(42)</sup>*Beginn mit den Versen wohlgestalter Rede*, <sup>(43)</sup>*die formuliert hat der Fürst und Graf, „Gottesvater“ und Gotterwählte*, <sup>(44)</sup>*ältester Sohn des Königs (5,7) von seinem Leib*, <sup>(46)</sup>*Stadtpräfekt und Wesir Ptahhotep*, <sup>(47)</sup>*als Unterweisung (sbj) der Unwissenden in Wissen* <sup>(48)</sup>*und in der Regelmäßigkeit der wohlgestalten Rede*,

<sup>(49)</sup>– zum (< als) Wirkungsgewinn (*jh.t*) für (5,8) den, der zuhören wird, <sup>(50)</sup>zum Schaden für den, der sie nicht beachtet.

<sup>(51)</sup>Und so sprach er denn vor seinem Sohn:

Zeilen 52-59 (1. Maxime: Meisterschaft bedarf der fortwährenden Wißbegierde)

pPrisse 5,8-10

(1. **Maxime**) <sup>(52)</sup>Fühl Dich nicht erhaben (*c3-jb*) wegen Deiner Kenntnisse (*rh=k*), <sup>(54)</sup>sondern berate dich (5,9) mit dem Unwissenden (*hm*) wie mit dem Wissenden (*rh*): <sup>(55)</sup>Die Grenze der Kunst ist nicht erreicht <sup>(56)</sup>und da ist kein Künstler, dessen Meisterschaft/Wirkungsfähigkeit (*3h.w=f*) vollendet ist; (5,10) <sup>(58)</sup>ist die wohlgestaltete Rede auch verborgener als Malachit, <sup>(59)</sup>so findet man sie gleichwohl bei den Dienerinnen am Getreidereibstein.

### III. Das Verhalten auf der politischen Bühne (2.-4. Maxime)

Zeilen 60-67 (2. Maxime: Überlegenheit akzeptieren und eine Chance abwarten)

pPrise 5,10-13

(2. **Maxime**) <sup>(P60)</sup>Wenn du einem Verhandlungsführer im Augenblick des Agierens begegnest, (5,11) <sup>(61)</sup>wegweisenden Verstandes (*hrp jb*), als jemandem, der begabter (*jqr*) ist als du, <sup>(62)</sup>dann senke deine Arme und verneige dich; <sup>(63)</sup>bist du ihm gegenüber herausfordernd gestimmt (*mt? jb=k r=f*), kann es dir doch nicht Ebenbürtigkeit verschaffen. <sup>(64)</sup>Du wirst (5,12) denjenigen, der Schlechtes sagt, damit abwerten, <sup>(64)</sup>ihm nicht nahezutreten im Augenblick des Agierens: <sup>(66)</sup>es bedeutet, daß er ein Unwissender (*hm jh.t*) genannt sein wird, <sup>(67)</sup>und deine Selbstbeherrschung (*d3r jb*) wiegt (5,13) seine Gaben (*chc.w=f*) auf.

Zeilen 68-73 (3. Maxime: Dem Ebenbürtigen besonnen entgegen-treten)

pPrise 5,13-14

(3. **Maxime**) <sup>(P68)</sup>Wenn du einem Verhandlungsführer im Augenblick des Agierens begegnest, <sup>(69)</sup>deinesgleichen, der ein dir Ebenbürtiger ist, <sup>(70)</sup>dann solltest du deine Befähigung (*jqr=k*) als (5,14) ein Besonnener (*gr*) über ihn kommen lassen, <sup>(71)</sup>wenn er schlecht spricht; <sup>(72)</sup>das Gerede ist groß unter den Zuhörenden, <sup>(73)</sup>dein Ruf aber gut (*rn=k nfr*) in der Einschätzung (*rh*) der Kronräte (*srjw*).

Zeilen 74-83 (4. Maxime: Dem Unterlegenen gegenüber Grandezza zeigen)

pPrise 6,1-3

(4. **Maxime**) (6,1) <sup>(P74)</sup>Wenn du einem Verhandlungsführer im Augenblick des Agierens begegnest, <sup>(75)</sup>ein gemeiner Mann (*hwrw*), dir nicht ebenbürtig, <sup>(76)</sup>dann wüte nicht los (*m 3d jb=k*) gegen ihn angesichts seiner Armseligkeit; (6,2) <sup>(77)</sup>laß ihn in Frieden, daß er sich selbst strafe, <sup>(78)</sup>wende dich nicht an ihn, damit dein Sinn (*r jsy jb=k*) entlastet werde, und <sup>(79)</sup>kühl dein Mütchen (*m jcj jb*) nicht an deinem Gegenüber. <sup>(81)</sup>Es steht schlecht um (6,3) den, der den Armen im Geiste (*hwrw jb*) demütigt; <sup>(82)</sup>man wird aber das tun, was du im

Sinn (*jb*) hast, <sup>(83)</sup>wenn du ihn mit der Abweisung der Kronräte (*srjw*) schlägst.

#### IV. Vom Umgang der Großen mit ihren Abhängigen und dieser mit ihnen (5.-8. Maxime)

Zeilen 84-98 (5. Maxime: Leitmaxime für Führungspositionen; den Sinn auf das Gute richten, ma'atzugewandt und nicht habgierig sein)

pPrisse 6,3-7

(5. Maxime) <sup>(P84)</sup>Wenn du in (6,4) leitender Position <sup>(85)</sup>das Trachten der Vielen bestimmst (*wd shr n šj.t*), <sup>(86)</sup>dann sinne einfach für Dich auf jede Form des Wohlhandelns (*zp mnḥ*), <sup>(87)</sup>bis dein Trachten (*shr=k*) ohne Fehl (6,5) ist: <sup>(88)</sup>Ma'at (*mʿt*) ist groß, dauerhaft die Wirkung, <sup>(89)</sup>sie ist nicht beeinträchtigt worden seit der Zeit des Osiris; <sup>(90)</sup>man straft den, der der Gesetze (*hp.w*) nicht achtet. <sup>(91)</sup>Als Vergängliche aber (6,6) erscheint sie dem Habgierigen (*ʿwn jb*); <sup>(92)</sup>es ist nun zwar der Geiz (*ndy.t*), der Reichtümer zusammenrafft, <sup>(93)</sup>aber (Ma'at)-Mißachtung hat ihr Ziel niemals erreicht; <sup>(95)</sup>jener (der Habgierige) muß sagen: (6,7) „Ich will einbringen um meiner selbst willen“ <sup>(96)</sup>und kann nicht sagen: „Ich werde einbringen nach meinem Verdienst“. <sup>(97)</sup>Ist das Ende da, so währt doch Ma'at (*mʿt*) – <sup>(98)</sup>und der Mensch nenne mich nicht seinen Vater!

Zeilen 99-118 (6. Maxime: Seine Grenzen kennen; der Mensch denkt und Gott lenkt)

pPrisse 6,8-10

(6. Maxime) (6,8) <sup>(99)</sup>Du solltest nicht vorausplanen für Menschen, <sup>(100)</sup>denn Gott vergilt auf gleiche Weise. <sup>(101)</sup>Es sagt der Mensch (*zj*) wohl: „Ich lebe davon“ – <sup>(102)</sup>es mangelt ihm indes an Brot zum Beißen; <sup>(103)</sup>es sagt der Mensch (*zj*): (6,9) „Ich werde reich“ – <sup>(107)</sup>und sagt indes: „Ich lebe von der Hand in den Mund“; <sup>(111)</sup>es meint der Mensch, daß er den anderen besiege – <sup>(112)</sup>er erreicht indes, daß er dem Unbekannten anheimfällt. <sup>(115)</sup>(6,10) Der Menschen Planen ist niemals erfolgreich gewesen (*hpr*); <sup>(116)</sup>was wirklich wurde (*hpr*), ist Gottes Bestimmung. <sup>(117)</sup>So plan du zu leben im Inneren der Zufriedenheit (*hr.t*), <sup>(118)</sup>damit von selbst komme, was jene geben mögen.

Zeilen 119-144 (7. Maxime: Abhängige sollen sich gut benehmen und Distanz wahren)

pPrisse 6,11-7,3

(7. Maxime) (6,11) <sup>(P119)</sup>Wenn Du jemand von denjenigen bist, die Platz genommen haben <sup>(120)</sup>im Speisezimmer dessen, der bedeutender ist als du, <sup>(121)</sup>so nimm, was er anbietet, wenn dir vorgelegt worden ist; <sup>(123)</sup>du solltest auf das schauen, was vor dir ist, <sup>(124)</sup>nicht aber ihn durchbohren (7,1) mit vielen Blick-

ken: <sup>(125)</sup>In es einzudringen, ist dem Selbst (*kʒ*) ein Greuel. <sup>(126)</sup>Sprich nicht zu ihm, bevor er ruft – <sup>(127)</sup>man kann zwar nicht wissen, was im Gemüt (*jʒ*) mißlich ist, <sup>(129)</sup>aber du solltest demgemäß sprechen, wie er dich anredet; <sup>(130)</sup>das, was du sagst, soll gut tun im Gemüt (*jʒ*). (7,2) <sup>(135)</sup>Ein Großer nun, achtet er auf das Brot, <sup>(136)</sup>so ist sein Verhalten (*shr=f*) nach Maßgabe (< Befehl) seines Selbst (*wɔ kʒ=f*), <sup>(137)</sup>er wird dem geben, den er in Gunst (*hʒzy=f*) hält: <sup>(138)</sup>Geschehen ist von der Art (*shr*) des Nachtdunkels, <sup>(139)</sup>das Selbst (*kʒ*) jedoch ist es, das seine Arme lenkt, <sup>(140)</sup>und der Große gibt, wenn der Mensch (*zʒ*) nicht ans Ziel gelangt. <sup>(142)</sup>Brot zu essen unterliegt dem (7,3) Ratschluß (*shr*) Gottes, <sup>(144)</sup>ein Narr (*hm*), wer sich darüber beklagte.

#### Zeilen 145-160 (8. Maxime: Distanz wahren durch Diskretion)

pPrisse 7,3-5

(8. Maxime) <sup>(P145)</sup>Wenn du ein Mann mit Zutritt bist, <sup>(146)</sup>den der Große dem Großen sendet, <sup>(147)</sup>sei durchaus sorgsam, wenn er dich aussendet, <sup>(148)</sup>und überbringe jenem die Botschaft wie dieser (< er) gesprochen hat: (7,4) <sup>(149)</sup>Sei auf der Hut und verleumde nicht mit Worten, <sup>(150)</sup>die Großen gegen Großen aufbringen; <sup>(151)</sup>halte dich an die Wahrheit (*mʒc.t*) und geh nicht über sie hinaus – <sup>(152)</sup>denn keinesfalls auszuplaudern ist, wenn das Gemüt (*jʒ*) sich Luft gemacht hat. <sup>(159)</sup>Sprich nicht über irgendeinen Menschen, <sup>(160)</sup>ob Großer, ob Kleiner – (7,5) es ist dem Selbst ein Greuel (*bw.t kʒ pw*).

#### V. Rechte und Pflichten der Wohlhabenden (9.-12. Maxime)

Zeilen 161-174 (9. Maxime: Leitmaxime zu den Verpflichtungen des Eigentums; bescheiden bleiben und Empathie zeigen)

pPrisse 7,5-7

(9. Maxime) <sup>(P161)</sup>Wenn du Wachsendes anbaust im Feld, <sup>(162)</sup>und Gott läßt es reichlich sein unter deiner Hand, <sup>(165)</sup>so ... deinen Mund nicht in Gegenwart deiner Angehörigen (*hʒw*), <sup>(166)</sup>damit die Ehrfurchtsbezeugungen für den Schweigsamen (*gr*) groß seien. <sup>(167)</sup>Ist nun der Charaktervolle (*nb kd*) ein Begüterter (*nb jh.t*), (7,6) <sup>(168)</sup>wird er da wohl im Rat (*qnb.t*) räuberisch wie ein Krokodil sein? <sup>(169)</sup>Also erhebe nicht Ansprüche gegenüber dem Kinderlosen <sup>(170)</sup>und sei nicht niedrig im Großsprechen darüber. <sup>(171)</sup>Es kommt vor, daß auch ein Vater großes Leid hat, <sup>(172)</sup>und es gibt eine Mutter, die geboren hat, und eine andere zufriedener ist als sie. <sup>(173)</sup>Es ist der Einsame, (7,7) der Gott anwesend sein läßt; <sup>(174)</sup>dem Herrn der Familiengruppe (*why.t*) jedoch möchte diese folgen.

Zeilen 175-185 (10. Maxime: Reichgewordene respektieren, ihre Befähigung und ihr Glück)

pPrisse 7,7-9

(10. Maxime) <sup>(P175)</sup>Wenn du niedrigen Standes bist (*hzj=k*), diene (*šmsj*) einem erfolgsfähigen (*jqr*) Mann so, <sup>(176)</sup>daß all dein Verhalten (*šsm=k*) wohlge-  
 litten (*nfr*) sei bei Gott <sup>(177)</sup>in Kenntnis der Armseligkeit von früher. <sup>(178)</sup>Du  
 solltest dich nicht ihm gegenüber (7,8) erhaben (*ʿj jb=k*) dünken <sup>(179)</sup>um des-  
 sentwillen, was du früher von ihm erfahren hast. <sup>(180)</sup>Respektiere ihn danach,  
 was ihm zuteil worden ist, <sup>(181)</sup>denn Besitztümer (*jh.t*) sind nicht von selbst  
 gekommen. <sup>(182)</sup>Das Gesetz jener (< ihr Gesetz, *hp=sn*) ist es für denjenigen,  
 den sie liebend erwählen (*mrr.w=sn*): <sup>(183)</sup>Was aber den Überfluß betrifft – ist  
 für ihn von selbst zusammengekommen, <sup>(184)</sup>Gott ist es jedoch, der ihn fähig  
 gemacht hat (*jrj jqr=f*); (7,9) <sup>(185)</sup>wird es abgehalten von ihm, liegt er da.

Zeilen 186-193 (11. Maxime: dem Sinn folgen und Dinge wollen)

pPrisse 7,9-10

(11. Maxime) <sup>(P186)</sup>Folge deinem Sinn (*šms jb=k*) Zeit deines Seins, <sup>(187)</sup>tu  
 nicht mehr als gesagt wird <sup>(188)</sup>und verkürze die Zeit deiner Selbstbestimmt-  
 heit (*šms jb*) nicht – <sup>(189)</sup>es ist dem Selbst ein Greuel (*bw.t kʿ pw*), seinen  
 Moment zu vertun <sup>(190)</sup>in einer Ablenkung durch (7,10) Sachen alltäglicher  
 Bedürfnisse <sup>(191)</sup>über das Bestellen deines Haushalts hinaus – <sup>(192)</sup>Dinge (*jh.t*)  
 werden, wenn dem Sinn (*šms jb*) gefolgt wird, <sup>(193)</sup>keine Vollendung ist jedoch  
 für die Dinge (*jh.t*), sollte er denn vernachlässigt/hintangestellt worden sein.

Zeilen 197-219 (12. Maxime: Umgang mit willfährigen oder wider-  
 spenstigen Erben)

pPrisse 7,10-8,2

(12. Maxime) <sup>(P197)</sup>Wenn du ein erfolgsfähiger (*jqr*) Mann bist, <sup>(198)</sup>dann  
 solltest du einen Sohn zeugen um (7,11) Gottes Gewogenheit (*s:jmʿ ntr*) wil-  
 len. <sup>(199)</sup>Wenn er richtig geraten ist, sich deinem Wesen (*qd=k*) wendet <sup>(202)</sup>und  
 deinen Besitz richtet zum rechten Ort, <sup>(203)</sup>dann tu ihm alles Gute (*bw nb nfr*)  
 – <sup>(204)</sup>er ist dein Sohn, und er ist dem zugehörig, was Dein Selbst (*kʿ=k*) ge-  
 zeugt hat. <sup>(205)</sup>Laß nicht zu, daß sich dein Sinn (*jb=k*) trennt von ihm. –  
<sup>(206)</sup>Der Sproß aber (7,12) kann natürlich auch ein Widerborst sein; <sup>(207)</sup>wenn  
 er abirrt, deinem Trachten/deiner Lebensart (*šhr=k*) zuwiderhandelt, <sup>(210)</sup>weil  
 er sich allem, was gesagt worden ist, widersetzt hat <sup>(211)</sup>und sein Mundwerk  
 mit niedrigen Reden geht, <sup>(215)</sup>dann solltest du ihn gehörig knechten bezüglich  
 seines Mundes; <sup>(216)</sup>wer gegen dich angeht ist jemand, der jenen verachtens-  
 wert geworden ist: (8,1) <sup>(217)</sup>er ist jemand, dem Unheil schon im Leib (*hʿ.t*)  
 anbefohlen war. <sup>(218)</sup>Wen jene leiten, der kann nicht abirren, <sup>(219)</sup>aber wen sie  
 (8,2) schifflos lassen, der kann nicht Überfahrt finden.

## VI. Vom kontrollierten Benehmen der Großen (13.-15. Maxime)

Zeilen 220-231 (13. Maxime: Verhalten bei Hofe, bei der Audienz)

pPrisse 8,2-6

(13. Maxime) <sup>(P220)</sup>Wenn Du in der Audienzhalle bist, <sup>(221)</sup>steh und sitz (8,3) entsprechend dem Wandel, <sup>(222)</sup>der dir anbefohlen war am ersten Tag; <sup>(223)</sup>geh nicht einfach hindurch, weil man dich dann abweisen wird! (8,4) <sup>(224)</sup>Aufmerksamkeit gehört dem, der eintritt, wenn er gemeldet ist, <sup>(225)</sup>und der Sitz dessen, der aufgerufen wurde, ist bequem. <sup>(227)</sup>Es ist eben die Audienzhalle (8,5) auf die Regel ausgerichtet, <sup>(228)</sup>alle Gepflogenheit (*shr nb*) ist nach der Richtschnur. <sup>(229)</sup>Es ist Gott, der die Position vorangebracht hat, <sup>(231)</sup>diejenigen aber, (8,6) die die Schulter plaziert hat, sind nicht gefördert worden.

Zeilen 232-248 (14. Maxime: Leitmaxime der Selbstmodellierung; Vertrauenswürdigkeit, Gesinnung und Gott)

pPrisse 8,6-11

(14. Maxime) <sup>(P232)</sup>Wenn du mit den Leuten zusammen bist, <sup>(233)</sup>schaffe dir eine Gefolgschaft (*mrw*) von Vertrauenswürdigkeit (*kfj-jb*). <sup>(234)</sup>Ein (8,7) Vertrauenswürdig, <sup>(234)</sup>der nicht das Sagen in seinem Leib (*h<sup>3</sup>.t=f*) hin- und herwendet, <sup>(237)</sup>wird zum Kommandeur seiner selbst <sup>(239)</sup>und ein Begüterter (*nb jh.t*), dem das (8,8) „Was“ gegeben ist in seiner Lebensführung (*shr=f*). <sup>(240)</sup>Dein Ruf (< Name) ist wohl angesehen (*rn=k nfr.w*), ohne daß du beredet wirst; <sup>(241)</sup>dein Körper (*h<sup>c</sup>w=k*) ist wohlgenährt, deine Aufmerksamkeit (*hr=k*) (8,9) deinen Angehörigen (*h<sup>3</sup>w=k*) zugewendet, <sup>(242)</sup>so daß man sich dir zugesellt mit dem, was dir nicht bekannt ist. <sup>(243)</sup>Setzt aber das Herz/die Gesinnung (*jb*) dessen, der auf seinen Leib (*h<sup>3</sup>.t*) hört (*s<sup>d</sup>m*), <sup>(244)</sup>Verachtung für ihn (8,10) an die Stelle der Liebe zu ihm (*mrw.t=f*), <sup>(245)</sup>ist der Geist (*jb*) blank, verwarlost sein Körper (*h<sup>c</sup>w=f*). <sup>(247)</sup>Es ist wahrhaft der Geist (*jb*) derjenigen groß, die (8,11) Gott plaziert (< gegeben) hat; <sup>(248)</sup>der hingegen, der auf seinen Leib (*h<sup>3</sup>.t=f*) hört (*s<sup>d</sup>m*), er gehört dem Widersacher (*hft.j*)!

Zeilen 249-256 (15. Maxime: Diskretion und Zorn; Botenprobleme)

pPrisse 8,11-14

(15. Maxime) <sup>(P249)</sup>Erstatte Bericht über die Weisungen an dich ohne Vorbehalt (*c<sup>m</sup> jb*), <sup>(250)</sup>weil schließlich deine Beauftragung in der (8,12) Amtshalle deines Herrn vorgelegt worden ist. <sup>(251)</sup>Was nun das Lospoltern (< „Überlaufen“) anbetrifft, wenn jener spricht, so ist es nichts <sup>(252)</sup>Gravierendes für den Überbringer des Berichts – (8,13) <sup>(253)</sup>von wem, der es kennt, käme (< gäbe es) denn nicht eine Rechtfertigung? <sup>(254)</sup>Es ist der für ihn zuständige Große, der irrt. <sup>(255)</sup>Hat der die Absicht, (8,14) ihn deswegen zurechtzuwei-

sen, <sup>(256)</sup>so bewahrt er grundsätzlich Stillschweigen, sagend: „Ich habe gesprochen“.

## VII. Großsinnigkeit und Höflichkeit in Führungspositionen (16.-17. Maxime)

Zeilen 257-262 (16. Maxime: An die Nachwelt denken und nicht intrigieren)

pPrise 8,14-9,3

(16. Maxime) <sup>(P257)</sup>*Wenn du in leitender Position bist* (*sšm.y*) <sup>(258)</sup>mit weitreichenden (9,1) Befugnissen (*shr*) in dem, was du anzuordnen gehabt hast, <sup>(259)</sup>so führe doch Dinge aus, die denjenigen auszeichnen, <sup>(260)</sup>dem (9,2) die Tage in Erinnerung gebracht worden sind, welche später kommen. <sup>(261)</sup>Gerede ist nicht willkommen im Umkreis der Gunst; (9,3) <sup>(262)</sup>kommt freilich das Hinterhältige hervor, entsteht Mißachtung.

Zeilen 264-276 (17. Maxime: Verhalten gegenüber Bittstellern)

pPrise 9,3-7

(17. Maxime) <sup>(P264)</sup>*Wenn du in leitender Position bist*, <sup>(265)</sup>sei geduldig, (9,4) wenn du die Rede eines Bittsteller anhörst; <sup>(266)</sup>hindere ihn nicht, bis sein Leib „ausgefegt“ ist <sup>(267)</sup>von dem, was er (9,5) dir zu sagen beabsichtigt hat. <sup>(268)</sup>Der mit Bösem belastete will seinen Gefühlen Luft machen (*j<sup>c</sup>.t jb=f*) <sup>(269)</sup>bis ausgeführt worden ist, weswegen er gekommen ist. <sup>(273)</sup>Was nun jemanden betrifft, (9,6) der die Eingabe kraftlos werden läßt, <sup>(274)</sup>so sagt man: „Weswegen mißachtet er sie denn nur?“ <sup>(275)</sup>Kann (9,7) all das, worüber er eine Eingabe gemacht hat, nicht unter dem sein, was geschehen wird, <sup>(276)</sup>ist gutes Zuhören doch eine Besänftigung.

## VIII. Wider die Begierden (18.-20. Maxime)

Zeilen 277-297 (18. Maxime: Warnung vor Ehebruch)

pPrise 9,7-13

(18. Maxime) <sup>(P277)</sup>*Wenn du Freundschaft* (9,8) aufrechterhalten *möchtest* <sup>(278)</sup>im Heim, zu dem du Zutritt hast, <sup>(279)</sup>als Herr, Bruder (9,9) oder Freund, <sup>(280)</sup>und wo auch immer du eintrittst, <sup>(281)</sup>hüte dich, den Frauen nachzustellen! (9,10) <sup>(282)</sup>Der Ort, an dem dergleichen getan wird, kann nicht gedeihen (*nfr*), <sup>(283)</sup>und die Aufmerksamkeit darf sich gewiß nicht darauf zuspitzen, sie zu nehmen <sup>382</sup>! <sup>(284)</sup>Es bringt eine (9,11) Tausendschaft Männer (*zj*, sg.) von dem ab, was ihr von Vorteil/segensreich (*jh*) ist; <sup>(287)</sup>ein winziger Augenblick,

<sup>382</sup> Der verwendete Ausdruck im Ägyptischen dürfte als gröber einzuschätzen sein.



traumgleich, <sup>(288)</sup>aber man findet den Tod, (9,12) ihn zu erfahren. <sup>(292)</sup>Es ist eine schlimme Entscheidung, die der Widersacher (*hft.f*) einschleibt; <sup>(293)</sup>kommt man dem davon, was er tut, lehnt der Geist/das Gewissen (*jb*) (9,13) es ab. <sup>(296)</sup>Was aber den angeht, der schon fehltritt in der Begierde danach, <sup>(297)</sup>so kann ihm keine Lebensführung/kein Trachten (*shr*) gelingen.

#### Zeilen 298-315 (19. Maxime: Die Krankheit der Raffgier)

pPrisse 9,13-10,5

(19. Maxime) <sup>(P298)</sup>Wenn du möchtest (*mrj=k*), (10,1) daß deine Lebensführung (*sšm=k*) ehrenhaft (*nfr*) sei, <sup>(299)</sup>dann bewahre dich vor allem Bösen (*dwt*) <sup>(300)</sup>und hüte dich vor der Raffgierigkeit (*wn-jb*). (10,2) <sup>(301)</sup>Sie ist eine schmerzhaftes Krankheit, der man aus dem Weg gehen sollte; <sup>(302)</sup>an sie heranzukommen ist nicht möglich. <sup>(303)</sup>Sie entfremdet Väter, Mütter (10,3) <sup>(304)</sup>und die eigenen Brüder (< Brüder von der Mutter her); <sup>(308)</sup>sie stößt die Ehefrau von sich. <sup>(309)</sup>Es ist eine Lese (10,4) allen Übels, <sup>(310)</sup>eine Borse alles Anstößigen.

<sup>(312)</sup>Der Mensch (*zj*) dauert, richtet er sich nach der Ma'at (*mʿt*), <sup>(313)</sup>indem er in seinem Takt gegangen ist (*šm.w r nmt.t=f*). (10,5) <sup>(314)</sup>Er schafft sich darin eine Grab-Verfügung, <sup>(315)</sup>das Grab eines Raffherzigen existiert nicht einmal.

#### Zeilen 316-323 (20. Maxime: Raffgier zerstört soziale Bindungen)

pPrisse 10,5-8

(20. Maxime) <sup>(P316)</sup>Sei nicht raffgierigen Sinnes (*wn-jb*) bei der Austeilung (*psš.t*), (10,6) <sup>(317)</sup>und sei nicht begehrllich, besonders nicht bei deinen Obliegenheiten; <sup>(318)</sup>sei (auch) nicht raffgierigen Sinnes gegenüber deiner Umgebung (*hʿw=k*). <sup>(319)</sup>Das Verlangen des (10,7) Sanften ist angesehener als das des Starken; <sup>(320)</sup>ein Armseliger aber ist, wer sich seiner Umgebung (*hʿw=f*) entzieht <sup>(321)</sup>und das Geschenk des Gespräches entbehrt. <sup>(322)</sup>Schon (10,8) wenig von dem, um das man gebracht worden ist, <sup>(323)</sup>macht einen Feind aus dem Gleichmütigen (*qb hʿ.t*).

#### IX. Die Erfolgsbefähigung (*jaqir*) und ihre Verpflichtungen (21.-24. Maxime)

##### Zeilen 325-338 (21. Maxime: Einen Hausstand gründen und seine Ehefrau gut behandeln)

pPrisse 10,8-12

(21. Maxime) <sup>(P325)</sup>Wenn du erfolgsgeschickt (*jaqir*) bist, solltest du deinen Hausstand gründen (10,9) <sup>(326)</sup>und deine Frau mit Leidenschaft lieben (*mrj=k*). <sup>(327)</sup>Fülle ihren Leib, kleide ihren Rücken <sup>(328)</sup>– Öl ist Pflegemittel für

ihrer Körper; (10,10) <sup>(329)</sup>beglücke (*s:ʒwj jb=s*) sie Zeit deines Seins <sup>(330)</sup>– denn sie ist ein segensreicher (*ʒh.t*) Acker für ihren Herrn!  
<sup>(331)</sup>Und du solltest dich nicht endgültig trennen von ihr (10,11) <sup>(332)</sup>oder sie ausschließen vom Vermögen zu insistieren: <sup>(333)</sup>ihr Auge, wenn es starrt, das ist ihr Wüten, <sup>(335)</sup>(10,12) aber es heißt auch, sie in deinem Hause gedeihen zu lassen. <sup>(336)</sup>Wehrst du ihr, ist dies das Fahrwasser: <sup>(337)</sup>Der Schoß, den sie bietet, ist ihre Verfügung, <sup>(338)</sup>und das, worauf sie sinnt, dem wird der Kanal gegraben.

### Zeilen 339-349 (22. Maxime: Vertrauten das ihre geben)

pPrisse 11,1-4

(22. Maxime) (11,1) <sup>(P339)</sup>*Versieh deine Vertrauten (*cq.w=k*) mit dem, was dir geworden ist,* <sup>(340)</sup>insofern es nur jemandem geworden ist, den Gott in Gunst hält. <sup>(341)</sup>Wer sich dem aber entzieht, (11,2) seine Vertrauten zu versehen, <sup>(342)</sup>von dem sagt man, daß es eine selbstsüchtige Person (*kʒ*) sei, <sup>(343)</sup>man kann von dem nichts wissen (*rh*), was geworden ist, wenn sie nur das Morgen zur Kenntnis nimmt (*sjʒ=f*). (11,3) <sup>(344)</sup>Eine wahre Person (*kʒ*) ist eine Person (*kʒ*) von der Art desjenigen, mit dem man zufrieden ist.  
<sup>(346)</sup>Wenn Gunstbezeugungen eintreffen, <sup>(347)</sup>so sind es die Vertrauten, die (11,4) „Willkommen“ sagen; <sup>(348)</sup>erwirkt man der Stadt nicht Befriedigung, <sup>(349)</sup>holt man die Vertrauten herbei, wenn Verlorenheit ist.

### Zeilen 350-361 (23. Maxime: Niemandes guten Ruf durch üble Nachrede beeinträchtigen)

pPrisse 11,5-8

(23. Maxime) (11,5) <sup>(P350)</sup>*Du solltest nicht Nachrede verbreiten,* <sup>(351)</sup>ja, sie nicht einmal vernommen haben – <sup>(352)</sup>es ist eine Hervorbringung von Heißliebigkeit (*tʒ-hʒ.t*). (11,6) <sup>(353)</sup>Rede zu verbreiten, ist (wie) Sehen, wo man nicht hören kann <sup>(354)</sup>– es ist dem Erdboden bestimmt schon im Sprechen darüber (?), <sup>(355)</sup>und bedenke (*mk*), dein Gegenüber kennt (11,7) Erfolgsfähigkeit/ Begabtheit (*jqʀ*). <sup>(356)</sup>Wäre die Art Raub angewiesen worden, die es (das Rede verbreiten) begeht, <sup>(357)</sup>würde der Ausführende es als etwas begreifen, was man verabscheut, (11,8) so wie das Gesetz (*hp*) (es täte). <sup>(359)</sup>Sieh, es ist das Abstrafen des Trugs, <sup>(360)</sup>wenn man sich um seinetwegen verhält.

### Zeilen 362-369 (24. Maxime: In der Ratshalle sich als Meister der Rede erweisen)

pPrisse 11,9-11

(24. Maxime) <sup>(P362)</sup>*Wenn du ein* (11,9) *befähigter Mann (*zj jqʀ*) bist,* <sup>(363)</sup>der in der Ratshalle (*sh*) seines Herrn sitzt, <sup>(364)</sup>raffe deinen Sinn (*jb=k*) zusammen hinsichtlich Befähigung (*bw jqʀ*). <sup>(365)</sup>Schweigst du, (11,10) ist es wirksamer (*ʒh*) als „Baldrian“, <sup>(366)</sup>sprichst du, solltest du erfahren haben (*rh.n=k*), daß

du (es) verstehst! <sup>(367)</sup>Es ist der Meister, (11,11) der in der Ratshalle spricht, <sup>(368)</sup>aber Reden ist schwieriger als jede Art Arbeit. <sup>(369)</sup>Wer es aber versteht, dem steht es zur Verfügung.

## X. Die schichtenspezifischen Loyalitäten (25.-27. Maxime)

Zeilen 370-387 (25. Maxime: Leitmaxime der Machtausübenden: Selbstbeherrschung und richtiges Handeln)

pPrisse 11,12-12,6

(25. Maxime) (11,12) <sup>(P370)</sup>Wenn du mächtig bist, dann flöße Respekt vor dir ein <sup>(371)</sup>durch Wissen (*rh*) und Gelassenheit des Sprechens. <sup>(372)</sup>Gib keine Verfügung heraus (11,13) außer den Umständen entsprechend. <sup>(373)</sup>Heftig-sein führt zu Unheil; (12,1) <sup>(374)</sup>sei nicht hochfahrenden Sinns (*m qj jk=k*), auf daß der nicht erniedrigt werde; <sup>(375)</sup>schweige nicht, aber hüte dich, rücksichtslos zu sein, (12,2) <sup>(376)</sup>indem du Worte mit Feurigkeit beantwortest – <sup>(377)</sup>hab Abstand von dir selbst<sup>383</sup> (*s:hrj hr=k*), beherrsche (< ordne) dich (*hn tw*). <sup>(378)</sup>Das Feuer aber (12,3) des „Heißherzigen“/Leidenschaftlichen (*tj jb*) – er streicht/flammt dahin, <sup>(379)</sup>und gerade der Gute ist betreten, der seinen Weg doch geebnet (< gebaut) hatte. (12,4) <sup>(380)</sup>Wer den ganzen Tag mißlaunig ist, nun, <sup>(381)</sup>da ist niemand, der ihm eine angenehme Zeit bereiten wird; <sup>(382)</sup>der den ganzen Tag Frohsinnige (*wnf jb*) jedoch – <sup>(383)</sup>da ist niemand, (12,5) der ihm den Hausstand richten wird. <sup>(384)</sup>Der Dahinschießende freilich ist voll befriedigt <sup>(385)</sup>– wie einer, der die Angelegenheit auf Grund setzt, <sup>(386)</sup>während ein anderer zur Verantwortung gezogen worden ist. (12,6) <sup>(387)</sup>Wer jedoch auf seine Vernunft (< sein Sinnen, *jb=f*) hört, wird zum Ordnenen (*hn*).

Zeilen 388-398 (26. Maxime: Dem Großen nicht in die Quere kommen; „Kräfte des Selbst“)

pPrisse 12,6-9

(26. Maxime) <sup>(P388)</sup>Man leiste keinen Widerstand im Handlungsmoment eines Großen (*wr*). <sup>(389)</sup>Bereite dem Sinn (*jb*) dessen keinen Verdruß, (12,7) der beladen ist, <sup>(391)</sup>weil seine Unbill über den kommt, der mit ihm rechtet, <sup>(392)</sup>und das Selbst (*kj*) sich löst von dem, der ihn doch liebt (*mrr sw*) – <sup>(393)</sup>er ist jemand, den nur „Selbstkräfte“ (*kj.w*) (12,8) und Gott ausformen (< geben), <sup>(394)</sup>was er will wird ihm getan. <sup>(395)</sup>Beachtung wird sich gegen dich wenden nach dem Groll. <sup>(397)</sup>Es ist wohl das Glück/der Frieden (*hpt*) bei seinem Selbst (*kj=f*), (12,9) <sup>(397b)</sup>es ist die Unbill aber beim Widersacher (*hft.j*). <sup>(398)</sup>Die „Selbstkräfte“ (*kj.w*) sind es, die Liebe (*mrw.t*) wachsen lassen.

<sup>383</sup> Diese Übs. nach Gerald Moers, persönliche Mitteilung.

Zeilen 399-414 (27. Maxime: Den Großen belehren und unterstützen)

pPrisse 12,9-13

(27. Maxime) <sup>(P399)</sup>*Belehre den Großen über das Wirkungsträchtige/Segensreiche ( $\beta h.t$ ) für ihn, (12,10) <sup>(400)</sup>und trage Sorge, daß ihm Handreichung ist unter den Leuten; <sup>(401)</sup>und du solltest bewirken, daß es seinem Herrn auffällt, daß er verständig/klug ist. <sup>(404)</sup>Wenn der Lebensunterhalt für dich (12,11) bei seiner Person ( $k\dot{z}=f$ ) ist/liegt, <sup>(406)</sup>so ist der Leib ( $h\dot{z}.t$ ) des Wünschens/Wollens auf Gnädigkeit gerichtet, <sup>(407)</sup>und dein Rücken wird zu einem, der darob gekleidet ist. <sup>(408)</sup>Wenn dir die Handreichung für ihn obliegt, (12,12) um deines Hausstandes Leben <sup>(409)</sup>und deiner Würde ( $s^c h=k$ ) willen, die du liebst ( $mrr=k$ ), <sup>(410)</sup>so ist auch er einer, der darob lebt; <sup>(411)</sup>er wird fernerhin eine gute Stütze für dich sein. (12,13) <sup>(412)</sup>Und es bedeutet, daß schließlich die Liebe zu dir ( $mrw.t=k$ ) <sup>(413)</sup>im Leibe ( $h\dot{z}.t$ ) derjenigen fort dauert, die dich lieben ( $mrr.w$ ). <sup>(414)</sup>Denn sieh, wer das Hinhören wünscht/liebt ( $mrr$ ), ist eine (wahre) Person/ein Selbst ( $k\dot{z}$ )!*

## XI. Vom richtigen Entscheiden (28.-29. Maxime)

Zeilen 415-421 (28. Maxime: Unparteiliche Gerechtigkeit vertreten)

pPrisse 13,1-4

(28. Maxime) (13,1) <sup>(P415)</sup>*Wenn du Mann von Stand im Rat ( $z\dot{z} zj n qnb.t$ ) bist <sup>(416)</sup>und Beauftragter für den Frieden ( $hr.t$ ) der Vielen ( $^c\dot{s}\dot{z}.t$ ), (13,2) <sup>(417)</sup>so wahre das Gleichgewicht des Rechtsanspruchs. <sup>(418)</sup>Redest du über jemanden, der sich auf eine Seite schlägt, <sup>(419)</sup>unterbinde, (13,3) daß er sein Trachten ( $shr=f$ ) vorbringt (< sagt): <sup>(420)</sup>Kronräte sind es, auf deren Seite er die Rede schlägt. <sup>(421)</sup>Wende du deine Sache (13,4) einem Entscheid zu.*

Zeilen 422-425 (29. Maxime: Güte in der Gerechtigkeit zeigen)

pPrisse 12,4-13,6

(29. Maxime) <sup>(P422)</sup>*Wenn du sanft gestimmt bist bei etwas, das sich ereignet hat, <sup>(423)</sup>und einem Mann geneigt ( $gs\dot{z}$ ) (13,5) um seiner Rechtschaffenheit willen, <sup>(424)</sup>geh darüber hinweg als jemand, der es bedachte, <sup>(425)</sup>seitdem jener (< er) (13,6) besonnen (< ruhig schweigend) war vor dir am ersten Tag.*

## XII. Abschließende Folge der Hauptpositionen (30.-37. Maxime)

### XIIa. Wohlhabenheit und Loyalität (30.-31. Maxime)

Zeilen 428-436 (30. Maxime: Arm gewesen, reich geworden)

pPrisse 13,6-9

(30. Maxime) <sup>(P428)</sup>Wenn du groß geworden bist ( $c_3=k$ ), nachdem Du geringen Standes ( $ndsw=k$ ) warst, <sup>(429)</sup>und Güter ( $jh.t$ ) geschaffen hast (13,7) nach dem Mangel zuvor, <sup>(431)</sup>in der Stadt, die du kennengelernt hast, <sup>(432)</sup>wünsch dir nicht, was dir früher geschehen ist (13,8), <sup>(433)</sup>aber vertraue ( $kf_3\ jb$ ) auch nicht auf deinen Reichtum, <sup>(434)</sup>der dir als Gabe Gottes geworden ist; <sup>(435)</sup>du stehst nicht (13,9) hinter einem anderen dir gleichenden zurück, <sup>(436)</sup>dem entsprechendes geworden war.

Zeilen 441-456 (31. Maxime: Respekt erweisen; Eigentum gewährleisten)

pPrisse 13,9-14,4

(31. Maxime) <sup>(P441)</sup>Achte deinen Vorgesetzten ( $hr.j-tp=k$ ) (13,10) <sup>(442)</sup>wie auch den für dich zuständigen Abteilungsleiter der Kronverwaltung ( $jm.j-r_3=k\ n\ prw-nzw$ ), <sup>(443)</sup>und dein Hausstand wird an seinem Besitz verbleiben <sup>(444)</sup>und dein Einkommen in (13,11) seinem gehörigen Ort. <sup>(446)</sup>Bitter steht es jedoch um den, der sich dem Vorgesetzten widersetzt; <sup>(447)</sup>man wird wohl Zeit (13,12) seiner Nachsicht/seiner Güte leben, <sup>(448)</sup>aber man kann dem nicht Respekt erweisen, ihn bloßzustellen: <sup>(450)</sup>Nimm nicht (14,1) den Hausstand der Nachbarn weg, <sup>(451)</sup>und vergreife dich nicht an den Gütern dessen, der dir nahesteht, (14,2) <sup>(453)</sup>auf daß er nicht Klage führe gegen dich, bis du achtgibst – <sup>(454)</sup>es ist Verneinung für den aufsässigen Sinn (??). (14,3) <sup>(455)</sup>Wenn jener (< er) es weiß, dann wird er zum Leidenden; <sup>(456)</sup>es ist jedoch folgenbitter für den Widersetzlichen in einer (14,4) Vertrauensstellung.

XIb. Die Rechte der anderen (32.-35. Maxime)

Zeilen 457-462 (32. Maxime: Die Selbstbestimmtheit der Geschlechtspartner wahren<sup>384</sup>)

pPrisse 14,4-6

(32. Maxime) <sup>(P457)</sup>Du solltest nicht mit einer Frau oder einem Jungen beischlafen, <sup>(458)</sup>wenn du (14,5) Widerstand gegen die (Körper-)Säfte an ihren ( $=f$ ) Mienen wahrgenommen hast <sup>(459)</sup>und es keine Linderung gibt für das, was sie bewegt (< in seinem/ihrer Leib [ $h_3.t=f$ ] ist); <sup>(460)</sup>sie sollten nicht die Nacht zubringen (müssen), (14,6) Widerstand zu leisten, <sup>(462)</sup>so daß sie erst dann zur Ruhe kämen, wenn sie ihren Sinn ( $jb=f$ ) gedemütigt haben.

Zeilen 463-480 (33. Maxime: Mit Freunden vernünftig umgehen)

pPrisse 14,6-12

(33. Maxime) <sup>(P463)</sup>Wenn du (14,7) die Eigenart ( $qd$ ) eines Freundes ergründen willst ( $d_r$ ), <sup>(464)</sup>scheue dich nicht, an ihn heranzutreten. <sup>(465)</sup>Behandle die Sache mit ihm allein, (14,8) <sup>(466)</sup>bis du nicht mehr durch seine Verfassung be-

<sup>384</sup> Ich halte mich hier grundsätzlich an die Auffassung der Maxime von Frank Kammerzell (LingAeg 11, 2003), weiche aber in Teilen von seiner Übersetzung ab.

drängt bist. <sup>(467)</sup>Besprich dich mit ihm nach einer Zeit, <sup>(470)</sup>und setze seinem Sinn/seinen Überzeugungen (*j̄b=f*) zu (14,9) mit vorbildlicher Rede (*md.t*). <sup>(471)</sup>Wenn ihm entglitten ist, was er erfahren hat (*m̄.t.n=f*), <sup>(472)</sup>und er tut (*j̄rj=f zp*), worüber du dich ärgerst, (14,10) <sup>(473)</sup>bleib ihm Freund, oder <sup>(474)</sup>wende dich jedenfalls nicht ab, <sup>(475)</sup>und halte darauf, ihm die Worte (*md.t*) klarzulegen. <sup>(476)</sup>Reagiere (14,11) nicht im Falle von Unverschämtheit, <sup>(477)</sup>aber laß auch nicht zu, daß man zurückweisend ist ihm gegenüber, und tritt ihm nicht zu nahe. <sup>(479)</sup>Noch nie ist geschehen, (14,12) daß jemand (< er) nicht zu tadeln gewesen wäre, <sup>(480)</sup>aber man kann nicht erfolglos sein bei dem, der einen (< ihn) beeinflusst (< bestimmt) hat.

Zeilen 481-488 (34. Maxime: Verteilungsgerechtigkeit wahren)

pPrisse 14,12-15,2

(34. Maxime) <sup>(P481)</sup>*Sei du Zeit deines Seins wohlgesinnt*: (14,13) <sup>(482)</sup>Was Lieferungen aus dem Lagerhaus angeht, so kann davon nichts zurückkommen, <sup>(483)</sup>aber Brot für die Austeilung war etwas, (15,1) nach dem man begehrtlich war. <sup>(484)</sup>Wer nichts im Leib hat, klagt an, <sup>(485)</sup>und aus dem Widerstrebenden wird ein Hassender – (15,2) <sup>(486)</sup>laß nicht zu, daß ein solcher (< er) an dich herankommen wird. <sup>(487)</sup>Beliebtheit ist das Andenken an jemanden (*zj*) <sup>(488)</sup>in den Jahren, die der „Amtsgewalt“ folgen.

Zeilen 489-494 (35. Maxime: Freunde und Mitstreiter gut behandeln)

pPrisse 15,2-5

(35. Maxime) <sup>(P489)</sup>*Deine Mitstreiter/Anhängerschaft (šw.t) zu kennen*, (15,3) heißt, deinen Besitz erhalten. <sup>(490)</sup>Zeige nicht niedrige Wesensart (*bj.t=k*) gegenüber deinen Freunden: <sup>(491)</sup>Sie sind jemandes Uferacker (*{h}<wd>b=f*), den er versieht (*m̄h=f*), und er ist bedeutender (15,4) als seine Güter (*špss=f*): <sup>(492)</sup>des einen Besitz gehört dem anderen. <sup>(493)</sup>Die Wesensart (*bj.t*) des Mannes von Stand (*z̄ zj*) ist für ihn wirkungsträchtig/segensreich (*j̄h*); <sup>(494)</sup>der gute (*nfr*) Charakter (*qd*) (15,5) wird zu einem, dessen gedacht wird.

XIIc. Die richtige Mitte wahren (36.-37. Maxime)

Zeilen 495-498 (36. Maxime: Angemessen strafen)

pPrisse 15,5-6

(36. Maxime) <sup>(P495)</sup>*Strafe angemessen, und belehre beispielhaft!* <sup>(496)</sup>Das Anpacken von Missetaten wird zur Prägung des Vorbilds. <sup>(497)</sup>(15,6) Wenn gegebenenfalls nicht bei Vergehen, <sup>(498)</sup>heißt es zu bewirken/verursachen, daß aus dem Widerwilligen ein Beschwerdeführer wird.

Zeilen 499-506 (37. Maxime: Die üppige und leichtsinnige Frau)

pPrisse 15,6-8

(37. Maxime) <sup>(P499)</sup>Wenn du eine Frau heimführst, <sup>(500)</sup>die üppig, (15,7) frohemut-leichtsinnig (*wnf.t jb*) <sup>(500b)</sup>und ihren Mitbürgern wohlbekannt ist, <sup>(501)</sup>so gilt für sie zweierlei Maß: <sup>(502)</sup>Der Augenblick ist schön für sie; <sup>(503)</sup>verstoße sie nicht, laß sie essen. <sup>(506)</sup>(15,8) Die Frohgesinnt-Leichtsinnige (*wnf.t jb*) bewertet das ....

### XIII. Der Epilog der Lehre

Zeilen 507-533 (Beispielhaftigkeit des Vorgetragenen und sein Wert für die Nachwelt; metaphysischer Nutzen des Wissens)

pPrisse 15,8-16,2

<sup>(P507)</sup>Wenn du auf dies hörst, was ich dir gesagt habe, <sup>(508)</sup>wird all dein Trachten (*shr=k nb*) voran kommen (< sein). <sup>(509)</sup>Was die Beispielhaftigkeit für Ma'at darin (*zp n m<sup>3c</sup>.t-jr.j*) betrifft, so sind das seine (des Gehörten) (15,9) Werte (*špss=sn*), <sup>(510)</sup>auf daß das Denken an jenes voranschreiten möge im Sprechen der Menschen <sup>(511)</sup>samt der Wohlgeformtheit (*nfr*) seiner Verse. <sup>(512)</sup>Führt man alle Worte mit sich, <sup>(514)</sup>kann man in Ewigkeit (15,10) nicht dahinschwinden in diesem Land; <sup>(515)</sup>weil sie (die Worte) das Auszusagende gut (*nfr*) formuliert haben, <sup>(516)</sup>sprechen die Kronräte/Würdenträger (*srjw*) danach. <sup>(517)</sup>Es bedeutet, jemanden (*zj*) im Reden für (15,11) das Nachher zu unterweisen: <sup>(518)</sup>Daß er es vernimmt (*sdm*), ist, ein Sachkundiger (*hmww*) zu werden, der vernommen wird (*sdm.w*), <sup>(519)</sup>vollkommen (*nfr*) im Reden für das Nachher – eben jener (< er) ist es, der es vernehmen wird.

<sup>(520-21)</sup>Wenn beispielhaft Gutes (*zp nfr*) geschieht durch den, der (5,12) Oberer (*hr.j-tp*) ist, <sup>(522)</sup>wird er als wohlhandelnd (*mnh*) gelten für alle Zeiten („Ewige Wiederkehr“); <sup>(523)</sup>all sein Klug-sein gilt bis in Ewigkeit („Ewige Dauer“). <sup>(524)</sup>Es ist der Wissende (*rh*), der seinen Ba nährt <sup>(525)</sup>durch Förderung seiner Tugend (*nfr=f*) in diesem (15,13) auf Erden, <sup>(526)</sup>während der Wissende (selbst) an dem gesättigt sein wird, was ihm Wissen geworden ist. <sup>(527)</sup>Es ist der Kronrat/Würdenträger mit seinem beispielhaft Guten (*zp nfr*), <sup>(528)</sup>das seinen Sinn (*jb*) und seine Zunge verknüpft (?), <sup>(529)</sup>so daß (16,1) seine Lippen wahrhaftig sind, wenn er spricht; <sup>(530)</sup>seine Augen sehen, <sup>(531)</sup>seine Ohren sind darauf konzentriert (16,2) zu hören, was wirkungsträchtig (*jh*) ist für seinen Sohn. <sup>(532)</sup>Wer nach der Ma'at handelt (*jrj r m<sup>3c</sup>.t*), ist von Unwahrheit (*grg*) frei.

Zeilen 534-563 (Hinhören als Segen und Qualität des Guten; der Aufmerksame wird jemand, auf den man hört; Gott liebt ihn)

pPrisse 16,3-13

(16,3) <sup>(P534)</sup>Hinhören (*sdm*) ist wirkungsträchtig (*jh*) für den Sohn, der hingehört (*sdm.w*) hat, <sup>(535)</sup>weil Hinhören eintritt in den, der hingehört hat, <sup>(536)</sup>und aus dem Hinhörenden (16,4) jemand wird, auf den man hört; <sup>(537)</sup>ist

das Hinhören gut, ist auch das Sprechen gut. <sup>(538)</sup>Wer hinhört ist Herr der Wirksamkeit (*jh.t*): <sup>(540)</sup>(16,5) Hinhören, wahrnehmen (*sdm*) ist wirkungsträchtig/segensreich (*jh*) für den, der hingehört hat – <sup>(541)</sup>gut (*nfr*) ist das Hinhören in Hinsicht auf all das, was ist, <sup>(542)</sup>und vollkommene Liebe (*mrw.t nfr.t*) entsteht (*hpr*); <sup>(543)</sup>und so ist überaus gut (*nfr.wj*), (16,6) daß ein Sohn das Sprechen seines Vaters annimmt, <sup>(544)</sup>und ihm wird (*hpr*) hohes Alter darob: <sup>(545)</sup>Wer hinhört ist einer, den (16,7) Gott liebt (*mrr.w*); <sup>(546)</sup>wen Gott haßt, der kann nicht hinhören.

<sup>(550)</sup>Es ist die Sinnesart (*jb*), die ihren (16,8) Herrn <sup>(551)</sup>zu jemandem werden läßt, der hinhört, oder aber zu jemandem, der nicht hinhört; <sup>(552)</sup>seine Sinnesart (*jb*) ist für den Menschen (*zj*) Leben, Wohlergehen und Gesundheit. <sup>(553)</sup>Es ist der Hinhörende (*sdm*), der auf (16,9) das Sagen hört (*sdm dd*), <sup>(554)</sup>und wer nach dem Ausgesagten handelt, ist einer, der hinzuhören liebt/hinhören will (*mrr*). <sup>(556)</sup>Überaus gut (*nfr.wj*) nun ist, daß der Sohn auf (16,10) seinen Vater hört, <sup>(557)</sup>und wohl demjenigen, zu dem so gesagt wird: <sup>(558)</sup>Der Sohn, er soll glanzvoll sein als jemand, der über (16,11) hinhörende Aufmerksamkeit verfügt (*nb sdm*); <sup>(560)</sup>und ein Hinhörender, dem dies gesagt worden ist, wird wohlhandelnd sein (*mnh=f*) schon im Leib (*h.t*), <sup>(561)</sup>ein Gesegneter (*jmjh*) bei (16,12) seinem Vater. <sup>(562)</sup>Es ist die Erinnerung an ihn im Mund der Lebenden, <sup>(563)</sup>derer, die auf Erden sind, (16,13) und derer, die sein werden.

Zeilen 564-574 (Die Lehre pflanzt sich im gelungenen Sohn fort, sein Lebenserfolg ist gesichert)

pPrisse 16,13-17,4

<sup>(P564)</sup>Wenn der Sohn eines Mannes/der Mann von Stand (*zj zj*) das Sagen seines Vaters annimmt, <sup>(565)</sup>kann all sein Trachten (*shr=f nb*) nicht in die Irre gehen. <sup>(566)</sup>Du wirst in Gestalt jenes Sohnes von dir belehrend sein, der hingehört hat (17,1) <sup>(567)</sup>und als befähigt gelten wird (*qjr.tj=ff*) im Sinn (*jb*) der Kronräte/Würdenträger (*srjw*); <sup>(568)</sup>der seinen Mund lenkt auf das hin, was ihm gesagt worden ist, (17,2) <sup>(569)</sup>und angesehen wird als jemand, auf den man hört. <sup>(570)</sup>Der Sohn wird befähigt sein, und sein Wandel (*nmt.wt*) herausragend, (17,3) <sup>(572)</sup>während sich der Nicht-hörende irrend einführt. <sup>(573)</sup>Der Wissende ist früh auf, sich zu festigen; (17,4) <sup>(574)</sup>der Tor (*whj*) hingegen, den trifft es hart.

Zeilen 575-587 (Die Erfolglosigkeit des Toren)

pPrisse 17,4-9

<sup>(P575)</sup>Was den Narren/den Toren (*whj*) betrifft, der nicht hinzuhören vermag, (17,5) <sup>(576)</sup>so gibt es keinen, der für ihn irgend etwas täte, <sup>(577)</sup>da er Wissen als Unkenntnis ansieht, <sup>(578)</sup>Wirksames (*jh.t*) (17,6) als Schädliches. <sup>(579)</sup>Er setzt gerade all das, was als anstößig gilt, <sup>(580)</sup>gegen das ein, weswegen man (17,7) ihn täglich tadelt; <sup>(581)</sup>er lebt von dem, woran man stirbt, <sup>(582)</sup>und sich am



Sprechen zu vergehen ist sein Einkommen. (17,8) <sup>(584)</sup>Darin besteht sein Charakter in der Meinung (*rh*) der Hofräte (*srj.w*) – <sup>(585)</sup>tagtäglich lebendig sterbend, (17,9) <sup>(586)</sup>und man geht über seine Taten hinweg, <sup>(587)</sup>wegen der Vielzahl dessen, was täglich über ihn kommt.

Zeilen 588-617 (Die Kette des Lehrens und die Leitfunktion der Ma'at; vom Handelnden auf den lehrenden Ahn schließen können)

pPrisse 17,10-18,12

(17,10) <sup>(P588)</sup>*Der Sohn, der hinhört, ist „Gefolgsmann des Horus“.* <sup>(589)</sup>Das Gute (*nfr*) gehört ihm, wenn er hingehört hat; <sup>(590)</sup>er altert, (17,11) indem er Würde gewinnt <sup>(591)</sup>und in gleicher Weise zu seinen Kindern spricht, <sup>(592)</sup>als Neubelebung/Aktualisierung (17,12) der Lehre seines Vaters. <sup>(593)</sup>Jedermann, der lehrt wie er, <sup>(594)</sup>spricht vor seinen (17,13) Nachkommen; <sup>(595)</sup>seine Kinder werden dann zu den ihren sprechen. <sup>(596)</sup>Sei Vorbild (*bjj*) (18,1) in dem, was du ...; <sup>(P597)</sup>fördere Rechtgerichtetheit (*mꜣꜥ.t*), (18,2) damit deine Nachkommen (wahrhaft) leben: <sup>(598-99)</sup>In Hinsicht auf einen Oberen/Vordersten (*tp.f*), der (18,3) schuldbeladen (*hr jsf.t*) gekommen sein wird, <sup>(600)</sup>sollen die Menschen sagen (können), die sehend sein werden, (18,4) <sup>(601)</sup>daß dieser hier aber ein jenem (dem lehrenden Ahn) gleicher sei, <sup>(602)</sup>denen sagen, die hörend sein werden, <sup>(603)</sup>daß auch dieser dort ein jenem gleicher (18,5) wäre; <sup>(604-06)</sup>nimmt jedermann sie wahr, werden (18,6) die Vielen friedlich gestimmt sein. <sup>(607)</sup>Es gibt keine Vollendung der Güter ohne (18,7) ihren Beistand.

<sup>(608)</sup>Wende Worte nicht hin und her, <sup>(609)</sup>und gib nicht das eine an die Stelle (18,8) des anderen; <sup>(611)</sup>gib (18,9) acht beim Öffnen der Stränge in dir, <sup>(612)</sup>und sei wachsam in Hinblick auf das Reden (*dd*) derjenigen, die Bescheid wissen (*rh jh.t*): <sup>(613)</sup>Hör selbst hin, wenn du (18,10) dich festsetzen willst <sup>(614)</sup>im Munde der Hörenden; <sup>(615)</sup>sprichst du, sei es für dich der Auftritt (18,11) als Inbegriff/Musterfall des Kunstfertigen. <sup>(616)</sup>Sprichst du nach dem Inbegriff der Vollendung, <sup>(617)</sup>wird (18,12) all dein Trachten (*shr=k nb*) an seinen Ort gelangen.

Zeilen 618-627 (Folgen für das richtige Handeln)

pPrisse 18,12-19,3

<sup>(P618)</sup>*Dein Sinnen (jb) versinke und dein Mund möge sich beherrschen:* (18,13) <sup>(619)</sup>Was gilt dein Trachten unter den Kronräten/Würdenträgern (*srj.w*)? <sup>(620)</sup>Sei (18,14) aufs äußerste genau bei deinem Herrn; <sup>(621)</sup>handle so, ihm zu bedeuten (<sagen): dieser (der Sprechende) ist der Sohn von jenem (dem lehrenden Vater/Ahn<sup>385</sup>); (19,1) <sup>(622)</sup>und denen zu bedeuten, die es vernennen werden (*sꜣdm.tj=sꜣj*): <sup>(623)</sup>gepriesen sei der, dem er geboren worden ist. <sup>(624)</sup>Sei aufmerksam (*wꜣh jb=k*) (19,2) Zeit deines Sprechens, <sup>(625)</sup>und sage du

<sup>385</sup> S. oben Z. 601 und 603.

herausragende Dinge, <sup>(626)</sup>dann sagen die Kronräte/Würdenträger, (19,3) die hinhören werden: <sup>(627)</sup>Die Hervorbringungen seines Mundes sind wirklich vollkommen (*nfr.wj*).

Zeilen 628-644 (Abschließende Zusammenfassung – richtiges ma'atgemäßes Handeln durch den vollkommenen Nachfahr – und Übergang zum Ende des Textes)

pPrisse 19,3-9

<sup>(P628)</sup>*Nun handle dem entsprechend, was dein Herr über dich sagen soll:*  
<sup>(629)</sup>War auch das Lehren (19,4) seines Vaters noch so vollkommen (*nfr.wj*),  
<sup>(630)</sup>aus dem er körperhaft hervorgegangen ist, <sup>(631)</sup>und zu dem jener gesprochen hat, da war er noch zur Gänze befangen im Leib (*h3.t*) – <sup>(632)</sup>so ist doch, was er getan hat, großartiger, (19,5) als was ihm gesagt worden ist. <sup>(633)</sup>Sieh, der von Gott gegeben gute (*nfr*) Sohn, <sup>(634)</sup>der über das ihm gesagte hinaus ein Übriges tut bei seinem Herrn, <sup>(635)</sup>übt Ma'at aus (*jrj=f m3c.t*), (19,6) <sup>(636)</sup>wenn sein Sinn (*jb=f*) nach seinem Takt (< gemäß seinem Gang, *r nmt.t=f*) gehandelt hat

<sup>(637)</sup> – so wie du mich erreichen wirst, dein Körper unversehrt, <sup>(638)</sup>der König zufrieden mit allem, was geschehen ist, (19,7) <sup>(639)</sup>und du die Jahre verbringend im Leben.

<sup>(640)</sup>Was ich auf Erden geleistet habe, wird nicht gering sein, <sup>(641)</sup>denn ich habe 110 Jahre im Leben verbracht <sup>(642)</sup>bei Großzügigkeit (19,8) des Königs – <sup>(643)</sup>mit Gunsterweisen über die Vorfahren hinaus <sup>(644)</sup>vermöge der Ma'atausübung (*jr.t m3c.t*) für den König bis hin zur Seligkeit (*s.t jm3h*).

(19,9) <sup>(645)</sup>Es ist so, daß es nun angekommen ist, von seinem Anfang bis zu seinem Ende, <sup>(645)</sup>wie vorgefunden in der Schrift.

## 11.2 Kommentar

### Vorbemerkung

#### Verweise

Die hier aufgeführten Wortbedeutungen sind in der Regel diejenigen des Wörterbuchs von A. Erman/H. Grapow (*Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Berlin 1955ff), die allerdings keinen Verweis erhalten – keine Angabe heißt also meist, daß die im WB angeführten Bedeutungen zitiert sind; wo es mir erwünscht oder angebracht schien, sind die Belegstellen des WB angeführt worden. Zur Ergänzung werden häufig Bedeutungsangaben hinzugefügt, die dem Wörterbuch von Rainer Hannig entstammen (*Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, Mainz 1995): nicht selten werden dort Bedeutungsnuancen erwogen, die bei der Abschätzung der semantischen Felder hilfreich sein können; Kennzeichnung durch „(Hannig)“.

#### Herangezogene Übersetzungen

Brunner, *Altägyptische Weisheit*; Burkard, *Lehre des Ptahhotep*; Lichtheim, *Literature*; Parkinson, *Tale of Sinuhe* (Nr. 12 *The Teaching of the Vizier Ptahhotep*); Vernus, *Sagesses de l'Égypte Ancienne* (Nr. 3 *Enseignement de Ptahhotep*)

#### Abkürzungen

Adj. = Adjektiv; AdjS = Adjektivsatz; Adv. = Adverb; AdvApp = Adverbialapposition (auch AdvAtr = Adverbialattribut); AdvS = Adverbialsatz; AP = Adverbialphrase; dir. = direkt; gram. = grammatisch; Imp. = Imperativ; impf. = imperfekt; Inf. = Infinitiv; neg. = negiert/negativ; nom. = nominal; NP = Nominalphrase; Obj. = Objekt; Part. = Partizip (PartAktImpf = Partizip Aktiv Imperfekt; PartPassPerf = Partizip Passiv Perfekt; etc.); pass. = passivisch; Präp. = Präposition; Pron. = Pronomen; PsP = Pseudopartizip/Stativ; RelF = Relativform; RelS = Relativsatz; S = Satz; scil. = scilicet „versteht sich von selbst“; subj. = subjunktivisch; Subj. = Subjekt; subst. = substantiviert; Subst. = Substantiv

### I. Der Prolog der Lehre

Vgl. Lacombe-Unal, *Le prologue de Ptahhotep*

Zeilen 1-35 (Autorvorstellung und Rahmenrede Ptahhoteps: seine Altersschwäche mache es erwünscht, Wissen und Erfahrung weiterzugeben)

– (7) *jty nb=j* eigentlich: „Herrscher, mein Herr“

- (8) *tnj* „das Alter, Greisenalter; die Altersschwäche“, *jʒwj* „das Alter“
- (9) *wgg* „schwach, in Not sein“, *wgg* „Schwäche; Altersschwäche, Greisenhaftigkeit, Senilität; Not, Elend, Leid; Mangel, Hungersnot“  
*jhw* „kindische Schwäche des Greises“, (Hannig) „kindliche Schwäche“ von Alten (Hilflosigkeit; Unbeholfenheit); *sdr.n=f*: das Suffix „er“ wird von mir als generell verweisend verstanden, „jener dort“, „man“
- (10) *hrd* „Kind sein; s. verjüngen“, hier: „sich verjüngt habend“, Gedanke: man wird Nacht für Nacht wieder mehr Kind; s. aber Burkard, Textkritische Untersuchungen, S. 193f, der nicht emendiert und für *hdr* eine Bedeutung „schwerfallen, schlecht sein“ ansetzt; vgl. auch Vernus, Le début de l'Enseignement
- (12) *ʒq* „umkommen, zugrunde gehen; verloren gehen; schwinden, vergehen“, *wrd-jb* „ermatten, müde werden; überdrüssig sein“ (*r* Inf.: „etw. zu tun“); auch „wegen meiner Sinnes-Mattigkeit“, s. aber (16), wo *jb* mit „Geist“ übersetzt wird! Vgl. § 6.2.3 im Haupttext: es ist hier das aristotelische „Strebevermögen“/das platonische „Mutartige“ angesprochen, als irrationales, aber der rationalen Komponente untergeordnetes Vermögen des Herzens/der Seele
- (13) üblicherweise wird hier die Negation gelesen: „und kann nicht sprechen“, möglich wäre aber auch hier wie in (12) die Pröp. *n*: „der Mund schweigt dem gegenüber, der zu ihm spricht“ (zum Mund?)
- (16) *tm* „aufhören, zu Ende sein“, *jb tm.w* „der Geist ist leer“, zum „Vergessen des Gestern“ s. Assmann, Ma‘at, S. 61–64, und hier Zeile 343
- (17) *qs* „Knochen“, *mn* mit Obj. des Leidens: „an etw. leiden“ (z.B. Ebers 295: *jw=f mn=f tp.t=f*, „er leidet an seinem Kopf“); *ʒww* „Länge, Ausdehnung“, räumlich und zeitlich;  
 → *qs mn{n}=f n ʒww \** „der Knochen, er leidet wegen der (Zeit)-Ausdehnung“
- (19) *dp.t* scil. „Geschmack“
- (22) *dbʒ* „verstopfen; verstopft sein“, *ssn* „atmen; riechen“
- (23) *tnw* nach Hannig „schwierig sein“ (< *jtnw* Schwieriges; Probleme; Geheimnisse), s. D. Meeks, *Année lexicographique* I, Paris 1977, Nr. 77.4827; Žába schlägt neuäg. Verbum *tnj* „schwach sein“ vor; Typ AdjS (*n.j tnw ʰc ʰmsj*): „zum-Schwierigen gehört das Leben“, *ʰc ʰmsj* „leben“, aber im Text ist der Konkretisierung der Vorzug gegeben worden
- (28) Literatur zum „Stab des Alters“: Blumenthal, Ptahhotep und der „Stab des Alters“, Burkard, Ptahhotep und das Alter; *jr.t mdw jʒwj* scil. „einen Alters-Stab schaffen/machen“
- (30) *dd* mit Objekt auch „von jmdm., über etw. erzählen“, *sdm.yw* „die gehört worden sind“
- (31) *jm.jw-ʰʒ.t* „Vorfahren“ (< vorn befindlich/früher)
- (32) *sdm n* „hören auf“

- (34) *šnw* „Krankheit; Kummer; Not“; *dr m* „etw. entfernen, vertreiben, beseitigen von, aus einem Ort“

### Zeilen 36-41 (Antwort des Königs)

- (39) *bj(β)* „Vorbild, Beispiel, gute Tat“ *jrj bjj* „ein Vorbild sein, ein gutes Beispiel setzen“; das hieratische Zeichen ist hier *sr* zu lesen!
- (40) *mtr.t-jb/mt.t-jb* „Ermahnung des Herzens“ (Hannig: Mahnwort); s. auch Westendorf, Passiv, S. 24 und S. 124 n.4; *dd(w) n=f* „die ihm gesagt wird“
- (41) *s3j* „weise, verständig sein; verstehen“; wörtl. „es gibt denjenigen nicht, der verständig geboren worden ist“

## II. Einleitung der Lehre und 1. Maxime

### Zeilen 42-51 (Beginn der eigentlichen Lehre mit neuerlicher Autorvorstellung und Redevorspann)

- (47) s. auch (37); *sbj* mit Obj. der Person und *r* + Inf.: „jmdn. erziehen zu etw.; jmdn. in einer Tätigkeit unterweisen“
- (48) *tp-hsb* „das Rechnen, die Berechnung“; „die richtige Ordnung“; „die Richtigkeit“;  
zwei strukturelle Möglichkeiten: (1) „den Unwissenden in Wissen unterweisen und in den Regeln“; (2) „den Unwissenden in Wissen bezüglich Regeln unterweisen“
- (49) *jh.t* „Herrlichkeit; Nützliches, Gutes“; *jh* und seine Ableitungen werden in diesem Text grundsätzlich im Sinne von Jansen-Winkeln, Horizont und Verklärtheit, verstanden („wirksam sein“, bei gewissermaßen verborgener Ursache, je nach Kontext wiedergegeben als „wirksam“, „segensreich“, „wirkungsträchtig“), hier also etwa „Wirksamkeit“, „Wirkungshaltigkeit“, „Wirkungsträchtigkeit“
- (50) *wgg.t* „Schädliches“; „unpleasantness“; „Schädigung; unrechtmäßige Handlung“; (Hannig) „Schädigung; Schaden; Leid“, hier: „zum Schaden für den, der davon abweicht“  
*thj* („übertreten, schädigen“) trans. „jmdn. antasten; ihm Böses antun; vergehen gegen jmdn.“; „etw. beschädigen“, spezifisch: „Anordnungen, Bestimmungen übertreten, nicht beachten“; „einen Zeitpunkt versäumen“; für *s.t* als Objektspronomen des Inf. s. Gardiner, Grammar, § 300 (3. „neutrum“; 3.pl.; selten 3.s.f.)

### Zeilen 52-59 (1. Maxime: Meisterschaft bedarf der fortwährenden Wißbegierde)

Zu dieser Maxime vgl. Übersetzung und inhaltlichen Kommentar bei Moers, Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur, S. 174.

- (52) <sup>c3</sup> „groß sein, groß werden“; <sup>c3</sup> *jb* „hochmütig, überheblich, arrogant“; zur Art der Konstruktion (neg. Imperativ mit folgendem Substantiv, s. Gardiner, Grammar, § 340,1)
- (55) *hmw.t* „Kunst; Kunstfertigkeit“; *jnj drw* „die Grenze von etw. erreichen“ (technisch, geographisch, symbolisch)
- (56) *jh.w* „Macht eines Gottes; zauberkräftige Sprüche“ (WB); „nützliche Kenntnis, Meisterschaft“ (Hannig); Assmann, Totenliturgien, S. 22 „speziell die Zauberkraft der Sprache“; <sup>cpr</sup> *jh.w=f* pass. sdm, \* „sein Können ist ausgestattet worden“, s. Westendorf, Passiv, S.56 (dessen Können vervollständigt ist);  
→ im Sinne von Jansen-Winkeln, Horizont und Verklärtheit, als „Wirksamkeit“, „Wirkungsfähigkeit“, verstanden, also: „seine Wirkungsfähigkeit vollenden“, Meister sein
- (58) *bnw.t* „Mühlstein“ (der große Stein, auf dem mit Hilfe des Reibsteins das Getreide gemahlen wird);  
*w3d* „malachite, chrysocolle *w3d*“, S. Aufrère, L'univers minéral dans la pensée égyptienne. Bibliothèque d'Étude 105, Kairo 1991, S. 543 (jedocho: „Quoi qu'il soit, on est gêné par l'imprécision du terme“); Žába „grüner Feldspat“;  
zur Grammatik: Konstruktion NP, *jw*-S („Was anbetrifft, daß es verborgen ist, so findet man es doch“)

### III. Das Verhalten auf der politischen Bühne (2.-4. Maxime)

Zu diesen Maximen s. generell Faulkner, Ptahhotpe and the Disputants; Fecht, Ptahhotep und die Disputierer.

Zeilen 60-67 (2.Maxime: Überlegenheit akzeptieren und eine Chance abwarten)

- (60) zu *3.t* hier und Zeilen 68; 74, s. zur scharfen Fassung Gardiner, JEA 34,1948,14: „readiness to strike“ ← „striking power of the cobra“, und zur allgemeineren Bedeutung S. Morenz, Ägyptische Religion, Stuttgart 21977, S. 80f. Kairós, „günstigster Augenblick für seine Wirksamkeit“ (bezogen auf Götter), „in Form“, „im besten Zuge“ sein;  
*d3js hn<sup>c</sup>* „verhandeln, beraten mit“; mit Obj. „ein Tun beraten, Rat dafür erteilen“; *d3js.w* „einer, mit dem man zu verhandeln, zu beraten hat“ (später auch für göttliche Wesen!); (Hannig) „Verhandelnder, Opponent“; Fecht, Ptahhotep und die Disputierer, S. 147 Anm.6: „polemisch, aggressiv disputieren“;  
s. hierzu die folgenden Stellen:  
– Urk.I 217,1-7 *jhr nd.t(j) n=f jm.j-r3-k3.t wn(=j) hr whm=f m md.t=f nb jm r hz.t=f hr=s jw hm j[p].n=j n=f jh.t m prw n d.t=f h<sup>c</sup>.w r rnp.t 20 n-zp h<sup>wj</sup>=j) zj nb jm r hpr hr hr db<sup>c</sup>.w(=j) n-zp b3k(=j) rmt nb jm jr rmt nb*

*jm wn.w.n(=j) d3js(=j) hn<sup>c</sup>=sn jm jnk wn(=j) s:h<sup>t</sup>p(=j) sn* „Als er (Nechebus Bruder) zum Leiter der Baubehörde ernannt wurde, da habe ich ihn dabei in allen seinen Angelegenheiten vertreten, zu seiner höchsten Zufriedenheit. Ich habe ihm nun die Haushaltsangelegenheiten seines Stiftungsgutes beaufsichtigt über eine Zeit von 20 Jahren; ich habe niemals irgendeinen Mann dabei so geschlagen, daß er unter meiner Hand einen Schwächeanfall erlitt, und nie jemanden dabei überfordert. Einen jeden von ihnen, mit dem ich dabei *verhandelt* hatte, den habe ich zufrieden gestellt.“ (Edel, Grammatik § 676: „alle Leute dort, mit denen ich mich dabei verzankt hatte, (die pflegte ich wieder zu versöhnen)“ → Verhandeln bei der Ausübung von Amts- und Herrschaftsfunktionen;

– Sin 97-99 *st.tjw w3j r štm r hsf<sup>c</sup> hq3.w-h3s.wt d3js.n=j šm.t=sn* „die Beduinen, die sich anschickten, sich zu verteidigen und die Fremdlandherrscher abzuwehren, deren Vorgehen beriet ich“ (Blumenthal, Erzählung des Sinuhe, S. 895, § 17,4; Lichtheim, Literature, S. 227: „When Asiatics conspired to attack the Rulers of Hill-Countries, I opposed their movements“) → taktisch beraten; Verhalten leiten;

– Pt 467-470 *d3js hn<sup>c</sup>=f m-h<sup>t</sup> h<sup>c</sup>.w wšm jb=f m zp n md.t* (Wenn du den Charakter eines Freundes erforschst, dann frage nicht ihn bezüglich, sondern geh zu ihm; *jrj zp hn<sup>c</sup>=f* mach ein Treffen mit ihm allein, damit du nicht unter seiner Art leidest) „<sup>(467)</sup>Besprich dich mit ihm nach einer Zeit <sup>(470)</sup>und setze seinem Sinn/seinen Überzeugungen (*jb=f*) zu mit vorbildlicher Rede“ (auch „und taste sein Herz ab durch Sprechen“) → klärendes Sprechen; forschendes, verhandlungsbereites Sprechen

- (61) *hrp* „leiten, hinführen“; *hrp jb* spezifisch: „das Herz leitet jmdn.“; oder *hrp-jb* „klug, entschlossen“
- (62) *h3m* „die Arme, den Rücken beugen“ (aus Respekt); „s. ehrfürchtig verbeugen“; „s. verneigen“  
*hms* „den Rücken (*s3*) beugen“ (mit *n*: vor jmdm.)
- (63) *mt3* „herausfordern“ (*mt3 jb=k r=f* „wenn Dein Wille/Geist ihn herausfordert“, Hannig);  
oder *t3j* „nehmen, ergreifen“; (Hannig) *t3-jb* „anmaßend“ (*r*: gegen);  
*rmn* „etw. tragen“, „im Sinne von: etw. aufwiegen“; das Suffix *=f* bezieht sich auf *jb=k*;  
vgl. Faulkner, Ptahhotpe and the Disputants, S.82(f): „he will not side with you“; zur Form *nn sdm.n=f*, aaO., und Fecht, Ptahhotep und die Disputierer, S. 149(d) mit Lit.
- (64) *s:nd* „wenig machen; klein machen“; „etw. verkleinern = schlecht sprechen von etw.“
- (65) *hsf* „jmdn., etw. abwehren, abweisen“; „Worten, Gesagtem entgegen-treten“; dann (mit Präp. *m*!): „s. jmdm. nähern, ihm entgegengehen“; *sw*

Objektspronomen nach Negativkomplement (s. Gardiner, Grammar, § 341)

- (66) *njs.tw=f m hm-jh.t* „er wird ein Unwissender genannt werden“; beachte: *pw* steht am Ende, nicht, wie zu erwarten, an der 2. Stelle (*pw* mit eingebettetem Satz, „es bedeutet, daß“)
- (67) *rmn* s. (63); *d3r* „etw. bezwingen“; (Hannig, nach Žába) *rmn d3r-jb=k* *h<sup>c</sup>.w=f* „deine Selbstbeherrschung wiegt seinen Reichtum auf“; *h<sup>c</sup>.w=f* scil. „Haufen“, „Besitz“, hier übertragen verstanden, bezogen auf die vorausgehend genannten geistigen Fähigkeiten

Zeilen 68-73 (3. Maxime: Dem Ebenbürtigen besonnen entgegen-treten)

- (69) *rmnw.t* „gleicher Rang“, „Gleichgewicht“; (Hannig, nach Žába) „gleicher Rang, Rangstufe“ (von *rmn* „etw. aufwiegen“)
- (70) *rdj hpr* „etw. entstehen lassen“, „geschehen lassen“, mit *n*: „jmdm. zu Teil werden lassen“; Näg. mit *r d3d3* „etw. auf jmds. Haupt kommen lassen“;  
*gr(.w)* „der Schweigsame, der nicht redet“, „der Ruhige, Leidenschaftslose; der schweigend Duldende; der Bescheidene“; hier vielleicht auch „ein bescheiden Ruhiger“; zur Bedeutung von *jqr* s. den Haupttext § 3.2.3
- (71) *mdw* ist im allgemeinen intrans. gebraucht (wenn mit Obj., dann im Sinne von „etw., jmdn. verreden, verleumden“ auch „jmdn. anreden“?), also wohl eher: *bjn.t* als Adj. zum Infinitiv: „schlecht reden“ (im Sinne von rhetorisch schlecht); s. zu den Adj. beim Inf. Gardiner, Grammar, § 298
- (72) *wf3* „über jmdn. sprechen“, „jmdn. bereden“ (je nach Kontext positiv oder negativ); auch „Reputation gewinnen“; Fecht, aaO., 150(h): „(mündlich) erörtern“;  
vgl. Sin B 40 *n wf3.tw=j n psg.tw [r hr]=j* (Var. R 64: *n [psg].tw=j n wf3.tw r hr=j*) „ich bin nicht beredet worden, man hat mir nicht aufs Gesicht gespieen“; Urk.IV 108,11 *wn.hr=j m wf3 n md.wt nb.t* „I was the topic of all talk“ (Gardiner, Grammar, § 431,3);  
*sdm.yw* „Zuhörende“ könnte auch im Sinne des juristischen Terminus *technicus* als „Verhörerichter“ verstanden werden
- (73) *m rh n* „in der Meinung von“ (*rm* Leuten etc.)

Zeilen 74-83 (4. Maxime: Dem Unterlegenen gegenüber Grandezza zeigen)

- (75) *hwrw* „der Schwache, Schutzlose“, auch „Mann geringen Standes“  
*hwrw*: in Adm. 10-12 kommt das Wort mehrfach vor, die *hwrw.w* „brechen die Gesetze in den Straßen“ oä; der *hwrw* ist in den Bezirk der



Neunheit gelangt (*jw ms hwrw spr r<sup>c</sup> psd.t*; <sup>c</sup> „Gegend, Seite“), und die *hwrw.w* kommen und gehen (*hr šm.t jy.t*) im *hw.t-wrry.t*; in Adm. 7,2 ist der König „weggenommen“ worden durch *hwrw.w*;

- die Repräsentanten der sozialen Unordnung, wohl doch „Leute“ „geringen Standes“ (wie das WB sagt): „Mangel an sozialer Randstellung“<sup>386</sup> wird mit Mangel an Bildung verknüpft (vgl. illiteratus, minus doctus), der so Gekennzeichnete wird damit zum Außenseiter der Gesellschaft“, Franke, bei Fischer-Elfert, Die Lehre eines Mannes, S. 303; vgl. Franke, Kleiner Mann, S. 46 („... der *hwrw*-Geringe, der stigmatisiert wird und eine Bedrohung für die Gemeinschaft ist“)
- (76) *ʒd* „wütend sein, unwillig sein“ (*hr* „über“); „lostoben gegen“ (mit *r*); *ʒd jb r* „wütend gegen“; auch „jmdn. schädigen“ (vom Feuer); *hʒj* (III.inf.) „schwach sein; gering an Ansehen oder an Tüchtigkeit“
  - (77) *rdj r tʒ* „auf den Boden legen, speien“; dann „vernachlässigen, nicht beachten, beseitigen“; auch „niederkommen, gebären“; *hsf n=f* „ihn bestrafen“
  - (78) *wšd* mit Obj. „jmdn. anreden, ihn begrüßen (wenn er ankommt)“; „jmdn. verehren, hochschätzen“; auch „jmdn. gerichtlich befragen“; *jzj* scil. „leicht sein“; *r jzy jb=k* „damit dein Sinn erleichtert werde“ (*r sdm=f*)
  - (79) *jʕj* „etw. waschen“; *jʕj jb* „jmdn. erfreuen; erfreut werden“; „den Mut kühlen“ (sein Mütchen kühlen, Hannig); vgl.: „<sup>(268)</sup>Der mit Bösem belastete will seinen Gefühlen Luft machen (*jʕ.t jb=f*) <sup>(269)</sup>bis ausgeführt worden ist, weswegen er gekommen ist.“
  - (81) *hdj* „jmdn. schädigen; etw. zerstören, beschädigen“; intrans. „schädigen, Schaden tun“; „etw. vermindert sich; es fehlt an etw.“; mit *jb* „jmnds./sein eigenes Herz kränken“; *qsn* „schwierig, schlimm, schmerzhaft sein; bekümmert, bestürzt sein“; „Schmerzen haben, leiden“; unpers. *jw qsn* „es ist schlimm“ (auch mit folg. Inf.); *qsn pw* „schlimm steht es mit ...“
  - (83) *m hsf n* eigentlich phraseologisch „beim Nahen/Näherkommen von NN“, aber doch wohl „in der Abwehr der Räte“; *hwj m* „jmdn. schlagen mit“

<sup>386</sup> ? Wohl doch eher „Mangel an sozialer Stellung“, oder „soziale Randstellung wird mit Mangel an Bildung verknüpft ...“

#### IV. Vom Umgang der Großen mit ihren Abhängigen und dieser mit ihnen (5.-8. Maxime)

Zeilen 84-98 (5. Maxime: Leitmaxime für Führungspositionen; den Sinn auf das Gute richten, ma'atzugewandt und nicht habgierig sein)

Zu dieser Maxime s. Fecht, Der Habgierige und die Maat, S. 11ff.

Zur Übersetzung der Zeilen 88-98 s. Assmann, Vergeltung und Erinnerung, S. 695f. Vgl. die der hier gegebenen ähnliche Übersetzung bei Vernus, Sagesse, S. 78 mit Anm. 69-77.

- (84) *sšm.w* „Leitender, Führer“ (im Näg. als bestimmtes Amt); meist mit folgendem Bestimmungswort
- (85) *šhr* „Gedanke, Plan, Rat jmds.; seine Absichten; Auftrag, den man erteilt oder befolgt“; *hr šhr=f* „unter seiner Leitung“; dann „Wesen, Art jmds.; sein Befinden, Zustand“; „Betragen, Verhalten jmds.“ (Z. 136; 138; Z. 136: *šhr hft wd k3=f* „das Verhalten gemäß den Anordnungen seines Ka“); „Angelegenheiten, Zustand eines Landes, des Tempels“; „Art und Weise etw. zu tun“, *mj/m šhr n* „nach Art von“; *wnn=f m šhr pn* „es ist in dieser Art und Weise“ (die Darstellungen in den Königsgräbern); zu allgemeineren Erörterungen zu Kontext und Onomasiologie des Wortes s. Schupak, Where can Wisdom be found, S. 43ff, und Doxey, Non-royal Epithets, S. 50f;

→ *šhr* ist ein zentraler Begriff des Textes, der von der Formgebung des eigenen Handelns über die Zielkonzepte richtigen Handelns bis hin zur Ausgestaltung des eigenen Daseins reicht, daher hier und im folgenden meist als „Trachten“, aber auch als „Lebensführung“, „Lebensart“ wiedergegeben, aber auch nach dem jeweiligen textuellen Zusammenhang als „Verhalten“, „Art“, „Gepflogenheit“, „Befugnisse“; s. auch S. 29;

– *wd šhr.w* „Planungen bestimmen“; (besser als: *wd šhr.w* „Anordnungen treffen“, so Belegstellen I 394,13 für die Stelle hier); ich sehe keine andere Möglichkeit als mit Dévaud und Fecht (aaO., S. 11 Anm. 4) das *n* nach *wd* zu emendieren; *š3.t* „die Menge; die Volksmenge, das Volk“

- (86) *hhj* „jmd., etw. suchen, aufsuchen; denkend suchen“; zum Bedeutungsabstraktum/zur Grundbedeutung von *mnḥ* s. W. Westendorf, Göttinger Miscellen 6, 1973, 137ff (wirkungsvoll treffen > „trefflich“) und zur daraus ableitbaren Bedeutung „efficient“ Doxey, Non-royal Epithets, S. 44ff, „Effizienz“ Fischer-Elfert, Lehre eines Mannes, S. 124; an dieser Stelle hier und passim wird *mnḥ* von mir als Terminus für „Wohlhandeln“ übersetzt, und zwar im Sinne einer vorausnehmenden Anlehnung an die spätere griechische Übersetzung als εὐεργεσία (vgl. auch die Beinamen der Ptolemäerkönige als *ntr.wj mnḥ.wj/ol* εὐεργέται θεοί „die wohlthätigen, wohlhandelnden Götter“) und in gewisser Übereinstimmung

mit A.B. Lloyd, JEA 61,1975,57 Anm. 18 (Effizienz in einer durch die Ma'at zugewiesenen Rolle: metaphysisch richtiges Handeln);

→ *hhj zp* Gutes („auf etw. Gutes denken“/sinnen):

– WB-Belegstellen: Luxor-Türinschrift, Amenophis III. *rs-tp pw m hhj zp jqr \**, „ein Wacher/Wachsamer im Gelungenes-suchen“; Karnak, Hypostyl-Architrav: *jst hm=f m z3 mrj=f hr hhj zp.w n 3h.t n msj-sw* „Seine Maj. sucht als geliebter Sohn nach dem Nützlichen für seinen Erzeuger“, „nach dem Wirkungsvollen“; Statue Sethos' I.: der König *tm cw m grh mj hrw hr hhj zp nb mnḥ hr dcf hr.t 3h.t* „ist nicht schlafend bei Nacht wie Tag beim Suchen aller Wohltätigkeiten, beim Suchen aller Nützlichkeiten“

- (87) *jw* „das Böse, das man tut oder erleidet: Sünde, Frevel; Unglück, Leid“;  
*r wn.t shr=k...: r sdm.t=f* „bis deine Art und Weise so und so ist“<sup>387</sup>; die Stelle ist zitiert bei Gardiner, Grammar, § 215 (unter „virtueller Umstandssatz“)
- (88) *wn m3c.t w3h spd.t* „die Wahrheit ist groß, beständig die Wirkung“ (Hannig); ich setze hier mit H. Goedicke, JARCE 5,1966,131, ein Substantiv *spd.t* (< *spd* „tüchtig, geschickt sein“) an; Fecht, Der Habgierige und die Maat, S. 13ff, emendiert die Stelle wegen dieses sonst nicht belegten Wortes als *w3h=s spd.tj* „sie ist dauernd und wirksam“
- (89) *hnn* „etw. stören“; „gegen einen Befehl verstoßen“; „s. zersetzen, faulen“; *hnnw* „Störung, Unordnung, Chaos“; „Tumult“; „Unwetter“
- (90) Fechts Überlegungen zur Textverderbnis an dieser Stelle, Der Habgierige und die Maat, S. 15ff, folge ich mit Goedicke (JARCE 5,131f) nicht;  
*hsf n* „jmdn. bestrafen“; *s:w3 hr* (oder mit dir. Obj.) „vorbeigehen bei“; „über etw. hinweggehen, es auf sich beruhen lassen“; „etw. nicht achten“; mit *m*: auf einem Weg vorübergehen“; mit *r*: „zu einem Ort, zu jmdm. vorübergehen“; auch intrans. „passieren“;  
*s:w3.t* „Vergangenes“; „Vorübergehendes“; „Vorübergegangenes“
- (91) *m-hr-n* „im Angesicht von, vor jmdm.“; *wn-jb* intrans. „habgierig, neidisch sein“; trans. „jdm., etw. schädigen; jmdn. um seine Habe bringen“;  
wörtl. „Es ist Vorübergehendes, Vergängliches in der Meinung des Habgierigen“
- (92) *ndy.t/ndwy.t* „Schlechtigkeit“; „Verleumdung?“; „Bosheit?“; (Hannig) „Anmaßung, Geiz, Sparsamkeit“

<sup>387</sup> Oder *r wnt*: altäg. „Konjunktion“ des „Objektsatzes“ nach Präp. (Edel, Grammatik, § 1043 - Kausalsätze, Beispiel mit *dr wnt*): „damit: Deine Anordnung, an ihr ist kein Fehl“.

- (93) *d3y.t* „Widersetzlichkeit; Übertretung“, dann „Unheil, Böses“, *jrj d3.t* „eine Übertretung begehen“, *zp n d3.t* „Fall von Übertretung“, vgl. *d3y.w* „Widersacher“ oä., im Näg. auch für Straßenräuber (WB V 517,12) *mnj zp=f* „seine Sache, Angelegenheit anlanden, zum Erfolg bringen“, („[richtig] zum Ziel gelangen“, WB)
- (94) (Sethe, Lesestücke, 75,21 – Denkstein des *hntj-m-ztj*) *dr-ntt n jrj=j d3.t hnm.n=j ntr m m3c.t* (ich war beliebt bei den Menschen ...) „weil ich keine Übertretung begangen und Gott mit Maat erfreut habe“
- (95) die Zeilen (95)-(98) werden von Fecht, Der Habgierige und die Maat, S. 20ff (gefolgt von Burkard, Textkritische Untersuchungen, S. 81ff), nicht als hierher gehörig, sondern aus der 6. Maxime verschleppt angesehen; ich mache mir dieses Konzept von Textverderbnis nicht zu eigen; s. auch Assmann, Vergeltung und Erinnerung, S. 696 mit Anm. 44; *sht* „fangen, mit dem Netz fangen“, auch: „mit falschen Eiden zu fangen suchen“, dann: „flechten, weben“, auch „Ziegel ,formen“, „aus einzel-nem zusammensetzen“, zur Bedeutungsnuance „erwerben“ s. R. Williams, JNES 28,138; der Generalis *jw=f sdm=f* „er pflegt zu hören“ hier als „er muß einfach sagen“ aufgefaßt
- (96) *hn.t* „Befehl, Auftrag; Geschäft, dienstliche Verrichtung“, *hr hn.t=f* „bei seinem Dienst sein, seine Pflicht tun“
- (97) Wechselsatz des Typs: nominales *sdm=f* + Substantiv mit Umstands-*sdm=f*
- (98) folgende Annahme: *dd w zj wj (j)tj=j pw* „indem der Mann/Mensch nicht mich nenne: das ist mein Vater“ (alte und seltene Negation *w* nach Gardiner, Grammar, § 352A); F. Kammerzell, „Die altägyptische Negation *w*“, in: LingAeg 3,1993,17-32, hier S. 27: Verneinung des adverbialen prospektiven *sdm=f* mit ursprünglich nur pronominalem Subjekt der zweiten Person und später auch nominalem Subjekt

Zeilen 99-118 (6. Maxime: Seine Grenzen kennen; der Mensch denkt und Gott lenkt)

Vgl. zu dieser Maxime A. Volten, in: Miscellanea Gregoriana, Rom/Vatikan 1941, S. 372f (die erste Hälfte wird von Volten ähnlich wie hier aufgefaßt, die zweite Hälfte weicht gänzlich ab).

- (99) *jrj hrw* WB so nur „Schrecken erregen, verbreiten“, die Lit. (Žába, Lichtheim) versteht hier meist „Absicht, Plan“, nach WB III 147,10 (= hier Zeile 115); wohl Ableitung von *hr* „bereit sein; sich bereiten“ (meist im Sinn von „kampfbereit“), sprich: Pläne, Komplotte durchführen, planen, intrigieren oä.; daher wohl besser *jrj hrw m* „Vorbereitungen treffen für“, im Sinne von „Planen“ auf jeden Fall in Vers 115!
- (100) *hsf* intrans. „strafen“, *hsf m Y* „mit Y strafen“ (durch Y, z.B. Abschneiden von Gliedmaßen), also „mit Gleichem strafen“, oder: *hsf m Y*

- „Y entgegen gehen, s. ihm nähern“, also etwa „jmdm./etw. entgegentreten“ im widerstehenden Sinn; oder: *m-mjt.t* Adverb „ebenso, auch“, hier so, adverbiell „ebenso“, dann „strafen“ als „ahnden“ im Sinne von „vergelt“, „quittieren“
- (102) *tp-rʔ* (etw) „in den Mund“ (nehmen, geben); *rdj Y tp-rʔ* „Y in den Mund tun“ (AR; Med); MedWB *tp(j)-rʔ* „Biß“ (eines Krokodils)
  - (107) so Hannig, mit der wörtlichen Übers.: „Ich erwerbe das (für mich), was ich wahrnehme“; *šht* „erwerben“ nach Williams, JNES 28,138; Burkard, Lehre des Ptahhotep, S. 201: „dann wird er sagen: ‚Ich habe meinen Verstand gegen mich benutzt‘“
  - (111) statt *hwtj(=j)*, wie Z.105 (L2) hier *hw.t=f ky* gelesen, „sein den anderen besiegen“ oder (nach Hannig) „sein sich mit dem anderen verbünden“, wenn so, dann interessante Umdeutung der einen oder anderen Version: gram. „es nennt der Mensch sein-den anderen-schlagen“
  - (112) *hm n=f* „derjenige, der ihm nicht bekannt ist“
  - (117) *kʔj* hier nicht die Partikel (der ein *sdm=f* folgen sollte, kein Imperativ, s. Gardiner, Grammar, § 242), sondern „denken“, mit Inf. „zu tun beabsichtigen, planen“
  - (118) *ds.j* Adverb, „von selbst, allein“

Zeilen 119-144 (7. Maxime: Abhängige sollen sich gut benehmen und Distanz wahren)

Zu dieser Maxime generell G. Fecht, Cruces Interpretum, S. 227ff; neuerdings auch H. Goedicke, Göttinger Miszellen 189,2002,41-45 (sozusagen im Vorgriff auf das hier Gesagte, anhand eines Vortrags, den ich mit hand-outs in Berlin in Anwesenheit von Goedicke gehalten habe).

- (119) *hmzj r* „Platz nehmen an einem Ort“, Hannig (nicht im WB) gibt ein eigenes Lemma *hmzy* „Gast“ (nach L2 und J.L. Foster, Thought Couplets and Clause Sequences in a Literary Text: The Maxims of Ptahhotep, SSEA Publications 5, Toronto 1977, S. 37)
- (120) *t.t* „Speisentisch“, hierzu s. Gardiner, JEA 24,1938,171 und 179 (*t.t* „Holzwerk für ein Schiff“ WB V 339,13 > *t.t* „Speisentisch“ WB V 338,9-339,11 > *t.t* „Leute jmds.“ WB V 338,1-8, „staff“, „gang“); Gardiner, aaO., S. 171 Anm.1: „it must, however, be remembered that the Egyptians did not dine ‚at the same table‘ in our sense“, *s.t t.t* Ort des Speisetisches, Speisezimmer; Fecht, aaO., S. 228 „Tafelrunde“ (aaO., S. 229 V.2: „ist gemeint ... als ‚Runde von kleinen Tischen oder Matten‘“, mit Verweis auf F. Daumas, La vie dans L'Égypte ancienne, S. 97); *hmzj r s.t t.t* wörtl. also: „Platznehmen am Ort des Speisetisches“
- (121) *šzp dj.t=f dj.w r-fnd=k* „Empfange das, was er gibt, wenn an deine Nase gegeben worden ist“, *dj.w* pass. *sdm*; Goedicke, aaO., S. 42, will hier einen „Schlag („Gabe“) auf die Nase“ verstehen

- (123) *gmh r* „hinsehen auf“; *gmh* „erblicken, jmdn., etw. sehen; besehen, betrachten, ausschauen nach“
- (124) *stj sw m gmh šj.w* „ihn mit vielen Blicken durchbohren“; *stj* + dir. Obj. dessen, auf das man schießt (WB), Näg. möglicherweise mit *m* „mit dem Bogen (auf etw.) schießen“; WB: „jmdn. mit vielen Blicken schießen“;  
zum Zitat dieser Stelle in TT 97 (Urk.IV 1409,8-9) Brunner, Zitate aus Lebenslehren, S. 140 Nr. 1
- (125) *bw.t k3 pw wd.t jm=f* „Abscheu des Ka ist das, was ihm angetan wird“ (oder „das, was sich mit ihm anlegt“, so nach brieflichem Vorschlag von H. Goedicke; ähnlich Žába, zur Stelle: „... quand on le moleste“ [Lesung *wdj.tw*]); s. *wdj Y m NN* (oder *r*) auch „NN Y antun, ihm Y (Böses) antun“; WB: *wdj m* „an einen Ort legen, in etw. hinein stecken“, also: „das, was in es hineingesteckt wird“ > das, was in es hineindringt
- (129) *hft wšd=f tw*, Gardiner, Grammar, § 169: „according as“, „when“
- (130) Satztyp *jw* Nomen + *r* + Nomen, \*, „Es wird das, was du sagst, zu einem Gutsein am Herzen“
- (135) *h3 t* „hinter dem Brot (sein)“ („schützend hinter etw. sein“; auch vom Hirten hinter seinem Vieh); (Hannig) „zu Tisch sein“
- (136) lies, mit Burkard, Textkritische Untersuchungen, S. 296 Anm. 1, *shr=f* (ein Versehen von Žába)
- (138) Fecht, aaO., S. 229f, will *grh* „ruhig sein“ lesen; Hannig übersetzt: „dann nämlich ist der Brauch des Nacht(mahls) gültig“, s.v. *shr*; hört sich gut an, läßt sich aber kaum sinnvoll in den Kontext einbringen; wörtl. „Geschehen (*hpr*) ist von der Art der Nacht“
- (139) *dwn ʿ.wj=fj* „die Arme (aus)strecken“, „die Arme hilfreich, freigiebig entgegenstrecken“ (mit *n*); „nach etw. ausstrecken“ (mit *r*); *dwn ʿ.wj* Gr. als Name eines Schutzgottes von Osiris
- (140) *wr dj=f n ph.n zj* „Der Große spendet, wenn ein Mann nicht vorankommt“ (< „der Große gibt, wenn der Mann nicht erreichen kann“), WB (intrans.) „nicht ans Ziel gelangen“; positiv (intrans.) „vorankommen“, vgl. pMill. I 6 *dj.n=j ph jwjtj-n=f mj ntj-wn* „ich ließ den vorankommen, der nichts hatte, ebenso wie den, der besitzend war“;  
Fecht, aaO., S. 229 (16), übersetzt, durchaus kontextadäquat, „der Grosse pflegt also zu geben, wenn einer nicht aufdringlich ist“, unter Verweis auf die WB-Bedeutungsangaben zu *ph* „s. an jmdn. wenden“, „jmdn. angreifen“ und unter Hinzufügung von Belegen aus dem Berediten Bauern („Fische ,angehen“; „Törichter, siehe, du bist ,angegangen“ > „angegriffen“)
- (142) vgl. Westendorf, Passiv, S. 46f („das Esses des Brotes [steht] unter dem Plan Gottes“)

- (144) *ᶜnᶜy Žába* „s. beschweren“, ebenso Hannig; WB (nur pPrisse) „im Gegensatz zu *jtnw* ‚sich widersetzen‘“; s. auch Zeile 498; Fecht, aaO., S. 229, „beklagen“ (so auch andere Übersetzer); trotz Fechts Einwand, aaO., S. 232 (V.18), hier die Cleft Sentence *jn* + Nomen + *sdm=f*, „Es ist ein Unwissender, der sich darüber beklagen wird“, als Möglichkeitsform („beklagte/beklagen würde“) verstanden

#### Zeilen 145-160 (8. Maxime: Distanz wahren durch Diskretion)

- (145) *ᶜq* auch „eintreten dürfen, freien Zutritt haben“; *zj n ᶜq* (Hannig) „ein Mann des Vertrauens“; Lichtheim: „trust“
- (147) *qd* „Wesen, Art, Charakter“; *hr qd* „ganz und gar; durchaus“; *mtj* „genau, rechtmäßig, richtig“ (sein); *mtj hr qd* „genau; sorgsam“ (s. auch Zeile 620 – ebenso Imp.!)
- (148) *jry jpw.t* „Auftrag ausführen, Botschaft bestellen, Geschäfte besorgen“
- (149) *ᶜhʒ* „kämpfen; kampffähig, wehrhaft sein“; „zanken (mit *m.dj* ‚mit‘), zur Rechenschaft ziehen (*hnᶜ* ‚jmdn.‘)“; „s. bemühen“; („kämpfen“ eigentl. *hnᶜ/jrm* oder auch *n* ‚mit/gegen‘); Gardiner, Grammar, § 338,3 sieht hierin einen Imperativ *ᶜhʒ tw* „hüte dich/kämpfe du damit nicht“ parallel zu *zʒw/zʒt/zʒw tw* „hüte dich“ („beware lest“); vielleicht eher *ᶜhʒ.tj* „sei du wehrhaft“; *s:ḏwj (m md.t)* „schlecht machen, verleumden (mit Rede)“, entgegen den üblichen Übs. hier als Negationsimperativ *m* + Negativkomplement *s:ḏwj.w* aufgefaßt
- (150) *skn* „gierig, gefräßig“ (von Krokodil und Mensch); WB IV 318,12 (diese Stelle!) *skntj X n Y* „X dem Y mißliebig machen oä“; (Hannig) *skn* „in Streit verwickeln, aufbringen“ (jmdn. *n* gegen jmdn.), hier *-tj* als Schreibung des Partizips; *Žába* schlägt Kausativ von *knj* „verdrossen sein“, Hannig „(weinerlich) klagen“ vor;
- (151) *ndrj* „fassen, anpacken“, „befolgen“ (etw., Gesetze, Vorschriften); muß heißen *m znw s(j)* (Negativkomplement hat abhäng. Pron als Objekt, Gardiner, Grammar, § 341) „gehe nicht über sie hinaus“
- (152) *jᶜw jb* „jem. erfreuen, erfreut werden; den Mut an den Feinden kühlen oä“ („do not vent your feelings on“, Faulkner, Ptahhotpe and the Disputants, S. 84[r]); *jᶜw* „Waschung, Toilette“; *jᶜw n jb* „herzbefreiende Rede, Beschimpfung“ (Hannig); die Negation *n whm.tw js jᶜw n jb* ist schwer erklärbar nach den bisherigen Prinzipien: etwa „keinesfalls ist auszuplaudern, zu verraten, weiterzuerzählen, zu berichten, wenn das Herz sich Luft gemacht hat“, „keinesfalls ist ausgeplaudert worden“, eine mögliche Funktion von *n ... js* ist im Text durch „denn“ zum Ausdruck gebracht

## V. Rechte und Pflichten der Wohlhabenden (9.-12. Maxime)

Zeilen 161-174 (9. Maxime: Leitmaxime zu den Verpflichtungen des Eigentums; bescheiden bleiben und Empathie zeigen)

Zu dieser Maxime generell Fecht, Cruces Interpretum, S. 227ff.

- (161) *skʒ* „pflügen“ (*m* in einer Gegend; mit etw.); „in den Boden einarbeiten“ mit dir. Obj.: „Acker pflügen, bestellen“; „etw. anbauen“ (Weizen, Gerste); *rd* (> *dr*) „Pflanze, Gewächs“; hier vielleicht das Verbum, und zwar „Wachsendes“
- (161-162) interessante Konstruktion: *jr skʒ=k rd m sh.t dj s.t ntr wr m c=k* „<sup>(P161)</sup>Wenn Du Pflanzen anbaust im Feld, <sup>(162)</sup>und Gott läßt es reichlich sein unter (< in) deiner Hand“, Verbum mit Obj. (*s.t*) und folgendem PsP eines Eigenschaftsverbums, *dj s.t ntr wr.w \** „und Gott läßt es sein, indem es groß ist“ (zur möglichen maskulinen Kongruenz bei *s.t* s. Gardiner, Grammar, § 511,5); Zába führt auch Sin B 201 an (Gardiner, Grammar, § 315)
- (165) *sʒj* „s. sättigen, satt werden; satt, zufrieden“; Bedeutung „satt machen“ erst Sp., Gr.; oder *zʒw* „zerbrechen“ (aber ohne Gardiner A2); oder „weise, verständig sein; erfahren sein“; oder für *sʒj* „jmdn., etw. erkennen; wiedererkennen, anerkennen (*m* als), unterscheiden“; „Kenntnis haben, erkennen“;  
*hʒw* „Verwandte, Angehörige; Umgebung“; Franke, Verwandtschaft, s. 228: Gruppe, der die Fürsorge eines Mannes gilt/die Anspruch auf Anteil am Besitz eines Mannes hat/die am Begräbnis eines Mannes teilnimmt; ist aus einer Übs. \*, „sättige den Mund nicht gegenüber deinen Angehörigen“ Sinn zu gewinnen? Vorschlag Claudia Suhr: „Nimm den Mund nicht zu voll“
- (166) *hry.t* „Schrecken, Furcht“; *jrj hry.t/rdj hry.t* „Furcht einflößen, Schrecken erregen“; hier doch wohl eher nicht so (*hry.t=f m* „der Schrecken vor ihm ist in“ > Respekt vor ihm?!);  
*wr* + Inf. als Subjekt = finales *sdm=f* bei Eigenschaftsverben (Gardiner, Grammar, § 143): wörtl. „damit das Ehrfurcht-Bezeugen groß sei“
- (167) die Zeilen (167)-(168) werden von Burkard, Textkritische Untersuchungen, S. 85f, als nicht hierher gehörige angesehen; ich mache mir diese Auffassung nicht zu eigen;  
*qd* „Wesen, Art, Charakter“; *nb qd* „der Charakterfeste“ (Hannig); *nb jh.t* (Merikare P 43) „der Besitzende“ oä.; scil. „Was den Charaktervollen als Besitzenden angeht“
- (169) *twʒ* „jmdn. bittend angehen; s. bittend wenden an“, „jmdm. bittend etw. vortragen“ (*n jmdn.*); (Hannig) „Anspruch erheben“;  
*twʒ* „stützen, hochheben, tragen“ (ohne *n*-Rektion); Fecht, aaO., S. 233 (gefolgt von Burkard, Lehre des Ptahhotep, S. 202 [169]) setzt die Be-



deutung „s. überheben über“ an (WB V 249,13), was aber problematisch ist, weil so nur Gr. belegt, und das Verb diese Bedeutung nur mit Reflexivpronomen und *r*-Rektion annimmt

- (170) *hwrw* „übel reden, schlechtreden“; (mit „schlechtem Vogel“: „schwach, elend sein; verelenden, verarmen“); hier wohl „erbärmlich darin sein, etw. zu tun“
- (171) *ḥhw* „Leiden; Schmerz, Kummer; Traurigkeit; Elend“; auch „Leidender; Bekümmerter“;  
*jw wn wr jtj*: *wn* nach *jw* ein *sdm=f* (nach Gardiner, Grammar, § 107,2; nach § 462 *jw sdm=f*) + das *sdm=f* eines Eigenschaftswortes als Subjekt/Agens (Subjekt-„Satz“): (1) „es existiert, daß ein Vater groß ist im Elend, im Leiden, im Kummer“ (*m ḥhw* als Satzadverb), im Leiden groß ist; oder (2) „daß auch ein Vater im Leid großartig ist“, obwohl er leidet (*m ḥhw* als Adverbialapposition/Adverbialattribut); (3) „es existiert ein Großer, dessen Vater (*jtj=f*) im Leid ist“ (vgl. L<sub>2</sub> 195)
- (172) *ms.t* kann sein *ms.t* „Mutter“ (< Gebärende); vielleicht *ms.t* „Frauenzimmer; Dirne, Hure“; eventuell *ms.wt* „Nachkommenschaft“ (*ms.w* „Kinder“); vielleicht so: (*jw wn*) *m'w.t* + Part. + Adverbialapposition aus *sdm=f* (s. auch Gardiner, Grammar, § 215, für vergleichbare Konstruktionen, sowie hier Zeilen 195-196): „es existiert eine geboren-habende Mutter, indem eine andere zufriedener ist als sie“; Fecht, aaO., S. 233: „und manche Mutter, die geboren hat, im Vergleich zu der eine andere zufriedener ist“; die Stelle ist auch bei Gardiner, Grammar, § 467 Ende, zitiert
- (173) *s:hpr* „schaffen; sein, entstehen lassen; aufziehen“: „werden lassen“ in Bezug auf Personen (*s:hpr m* „jmdn. werden lassen zum Freund, Diener“ < WB „etw. herstellen aus einem Stoff“), auch Freunde „gewinnen, erwerben“, aber eher nicht passend (wörtl. nämlich etwa „jmdn. einen Freund werden lassen“?);

Konstruktion: in der Literatur üblicherweise als Relativform übersetzt; wenn die Form als solche angesehen wird, kann es sich nicht um eine Partizipialkonstruktion/Cleft Sentence handeln (Fecht, aaO., S. 233 weicht dem Problem aus, indem er *jn* zu einer Partikel erklärt, die nicht konstitutiv für die Konstruktion ist):

**Exkurs:** Diese Stelle (und hier Z. 483) wird von Gunn, Studies, S. 59 (6) in der Tat zu denjenigen gerechnet, die eine Relativform in einer der Cleft Sentence ähnlichen Konstruktion zeigen. Tatsächlich handelt es sich aber bei den anderen Belegen um eine Nominalsatzvariante (die Gunn, aaO., auf S. 60 mit [8] beginnen läßt), den Nominalsatz mit *jn*-Einleitung, der vor allem aus den Pyramidentexten bekannt ist und bei dem an der zweiten Position statt eines Substantivs eine nominale Verbalform auftritt, seien es Formen des *sdm=f* oder aber Relativphrasen/Relativformen/*sdm.tj=fj*. Also *jnk mrj.n=k* nicht „Es ist ich/ich bin es, den du liebst“

(Cleft Sentence), sondern \*,Ich bin einer ,den-du-liebst“; oder *ntf ... jnn.tw n=f jm.jt-pr nb* nicht „Es ist er, dem jede Verfügung gebracht wird“, sondern \*,Er ist ein ,man bringt zu ihm jede Verfügung“ > „Er ist einer, dem jede Verfügung gebracht wird“; oder (aaO., S. 59 [5]) *swt hqʔ.tj=sj tʔ.wj* nicht „Es ist sie, die das Land regieren wird“, sondern „Sie ist eine, die das Land regieren wird“.

Zur Konstruktion selbst vgl. auch noch J.F. Borghouts, *LingAeg* 4,1994,13-24.

Die hier in Frage stehende Stelle kann man somit entweder als Cleft Sentence ansprechen, dann ist *s:hpr.w* ein Partizip, oder als Nominalsatz, dann ist es Relativform.

Somit: als Cleft Sentence, *s:hpr* „sein, entstehen lassen“ (Macht, Freude, Krankheit, Furcht), auch Bauer B1, 98 (67), Rensi *s:hpr mʔc.t* „der die Maat entstehen, werden läßt, zur Existenz bringt“ (Lichtheim: creator of Rightness oä), dann: „Gott entstehen lassen“ > Gottesfurcht, Gottes Präsenz entstehen lassen; dieser Auffassung ist im Text der Vorzug gegeben worden;

oder: als Nominalsatz, \*,Ein Einsamer ist einer, den Gott entstehen läßt“/„den Gott aufzieht“

- (174) *why.t* (Hannig) „Großfamilie“, „Clan“, *nb why.t* „Herr des Stammes“ (doch wohl „Häuptling“); Franke, *Verwandtschaft*, S. 206: „(patriarchalisch organisierte) Verwandtschaftsgruppe“ (Stamm, Clan, Lineage) mit festem Siedlungsgebiet; hier müßte es so etwas wie „Stammesführerschaft“ bedeuten, was aber so (als *nb \*\*Herrschaft*; es gibt das Wort *nb.t* „Herrschaft, Autorität“) anscheinend nicht belegt ist; auch möglich: der Herr der Sippe gehört demjenigen, dem sie zu folgen wünscht; *nhj* „anflehen, beten“ (Obj./n zu Gott); „erbitten, erflehen“, „etw. wünschen, für etw. beten“ (Beispiel *nhj mʔʔ=f* „ihn zu sehen wünschen“); hier also: „demjenigen, dem er (der Stamm) zu folgen wünscht“ (< dem, von dem gilt: er wünscht ihm zu folgen); also dann auch (nicht *n nhj* sondern *nhj*): „es ist der Herr des Stammes, dem er zu folgen wünscht“; oder besser: „dem Herrn der Sippe wünscht sie zu folgen“, *jw NP sdm=f*; in der Übersetzung ähnlich – nicht jedoch in der Auffassung der Stelle – Fecht, aaO., S. 233

Zeilen 175-185 (10. Maxime: Reichgewordene respektieren, ihre Befähigung und ihr Glück)

- (175) *hzj* „schwach sein; versagen mit“; „gering sein (an Ansehen, Tüchtigkeit)“; „elend, erbärmlich sein“; *šmsj* „folgen, begleiten, geleiten“; „nachgehen“ (seinem Wunsch); „(Worte) befolgen“; „dienen“; „etw. geleiten, transportieren“;

- jqr* „fähig, leistungsfähig, untadelig, „erfolgreich“; verständig, zuverlässig; tadellosfrei“; s. den Haupttext § 3.2.3
- (176) *sdm=f* eines Eigenschaftsverbuns = final; ein AdjS ist schwer unterzubringen („Dein Verhalten ist gut“); *sšm* „Leitung, Weisung, Führung“, „Vorlage, schriftliche Anweisung, Muster“, „Auftrag, Geschäft“, „Verhalten, Wesen, Art“
  - (177) *nds.w* „Kleinheit = Niedrigkeit; Armut“ (vom Verbum *nds* „klein, gering“; aber *nds* „der Kleine, Wicht, Kadett“, auch „Bürger“ – s. aber Franke, Kleiner Mann, S. 37ff; dann „Mann niederen Standes“); Hannig auch „Armseligkeit“, *hntw* (Adv) „früher, vordem, zuvor“; Konstruktion entweder (1) AdjS *rh n=k nds.w* \*, „ein Gewußt-sein ist dir die Niedrigkeit“ (analog zu AdjS *wr n=f jrp* „es war ihm Wein“ < \*ein groß Seiendes war ihm Wein), der über das Part./Adj. als Nomensatz nach *m* gebraucht wird: \*, „als ein Gewußt-seiendes ist dir die frühere Niedrigkeit“); oder (2) *m* + Inf. + indir.Obj. (*n=k*) + dir. Obj.: \*, „im die-Niedrigkeit-wissen für dich“ > „darin, daß dir Niedrigkeit bekannt ist“; Lichtheim: „kenne dir nicht die frühere Niedrigkeit“
  - (178) *ʕ-jb* „hochmütig, übermütig, hochnäsiger, arrogant, stolz, selbstüberzeugt“; Negationsverb + *sdm=f* (nach Gardiner, Grammar, § 343 Obs. ist in solchen Fällen vom „absolute use of the noun“ zu sprechen – bestimmendes Substantiv/eingebetteter AdjS – *m ʕ jb=k* „be not puffed up“, „sei nicht groß bezüglich Deines Herzens“; vgl. auch Gardiner, Grammar, § 340); jedoch: J.P. Allen, The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts, Bibliotheca Aegyptia 2, Malibu 1984, § 686, und W. Westendorf, Grammatik der Medizinischen Texte, Grundriß der Medizin der Alten Ägypter VIII, Berlin 1962, § 375, sind beide der Meinung, daß Negativkomplement und prospektivisch/subjunktivisches *sdm=f* einen gemeinsamen Ursprung haben, d.h., nach Allen, daß das Negativkomplement ein „subjektloses“ *sdm=f* ist; vgl. auch H. Satzinger, Die negativen Konstruktionen im Alt- und Mittelägyptischen, MÄS 12, Berlin 1968, § 92: die Erklärung des Komplementsinfinitivs als adverbial gebrauchtes absolutes Nomen (akzeptiert von Allen, aaO., § 699) wird auch auf das Negativkomplement übertragen: also: \*, „Du solltest nicht sein, indem dein Herz groß ist ihm gegenüber“
  - (179) *rh* + Obj. + *m*: „jmdn. kennen als“; aber insbesondere *rh* + Obj. + *m* Person „etw. von jmdm. wissen“ (*jw ntr rh s.t jm=j* „Gott weiß es von mir“, Urk.IV 368)
  - (180) *snd n* „s. fürchten, Furcht haben vor“; „Ehrfurcht, Respekt haben“; *hpr n* „(Günstiges) geschieht jmdm; passieren zu Gunsten; zuteil werden“
  - (182) *hp* „Gesetz; Regel, Gewohnheit“, von mir oben als „Gesetz der Götter“ verstanden;

*mrr.w*: selten als PartAktImpf sing. oder besser pl. (Gardiner, Grammar, § 357), häufiger PartPassImpf (Gardiner, Grammar, § 358); auch als Schreibung der impf. Relativform möglich;

zu dieser Stelle s. jedoch Westendorf, Passiv, S.127 n. 2 (bei Žába zitiert): „das ist ihr Gesetz für den, der sie (zu erhalten) wünscht“, wohl die „Besitztümer/Reichtümer“ gemeint;

Satzbau, der der Übs. zugrunde liegt: oben NP *pw*, *n* + NP als Satzadverb; auch möglich NP *n* NP *pw* „Es bedeutet: Ihr Gesetz/ihre Regel ist/gilt für denjenigen, den sie lieben“ bzw. „gehört demjenigen“, oder „Es bedeutet: Ihre Regel gilt für denjenigen, der sie will“ (die Besitztümer)

- (183) *ttf* „(Mauern) übersteigen; (Wasser) steigt“, „überevull sein, überreichlich vorhanden sein“ > „das Überquellende (des Kornmaßes)“ > „Überfluß“, *sʒq* „zusammensammeln, zusammenfügen“, hier auch passivisch möglich: *jw sʒq.w n=f ds.j* „(der Überfluß) – ist ihm zusammengesammelt worden von selbst“, auch: hat sich von selbst zusammengeballt; sammelt sich für ihn von selbst (Daniel Werning)
- (185) (*nn*) *hsf.w NN hr* „NN wird (nicht) abgewehrt von etw.“; *hsf hr* „jmdn. (gerichtlich) verteidigen“ (vgl. Leb. 24), aber auch *hsf NN hr* „NN wegen etw. strafen“, *sdr* neben „die Nacht zubringen mit“ auch: „schlafen; schlafen gehen, s. zum Schlaf niederlegen“, „schlafen = tot sein“, „liegen“, Wechselsatz, vom Typ: *sdm=f* vorangestellt vor *jw*-Satz: \*\*was anbetrifft, daß er ihn verteidigt/daß er abgewehrt wird davon, so schläft er/ruht er/ist er tot/am Boden; auch: \*sein Strafen deswegen, es schläft (Daniel Werning)

Zeilen 186-193 (11. Maxime: dem Sinn folgen und Dinge wollen)

- (186) *šms jb=f* „seinem Wunsch nach leben, fröhlich sein“ (auch in den Harfnerliedern): vgl. auch Merikare 58: „der Jungmannschaft ist wohl beim Verfolg ihrer Interessen (*hr šms jb=f*)“. Nach meinem Verständnis ist in der Bedeutungsbestimmung des Ausdrucks weniger Assmann mit „sich dem Vergnügen hingeben, s. erfreuen, belustigen“, spezifisch „Muße“ zu folgen (zuletzt Assmann, Totenliturgien, S. 48, mit Verweisen), sondern eher D. Lorton, „The Expression *šms-jb*“, JARCE 7, 1968, 1-54, der nach dem Bedeutungsfeld von *jb* drei Sinnvarianten des Ausdrucks unterscheidet: „dem (eigenen) Gewissen folgen“, „den (eigenen) Willen durchsetzen, ihn ausführen“, „jemandes anderen Wünschen dienen“. Im Text oben wird einer Übersetzung von *jb* mit „Sinn“ der Vorzug gegeben, der alle Möglichkeiten spezifischer Bedeutungsbestimmung offen hält.
- (187) *hʒw* „Überfluß, Reichtum, ein Mehr“, „Zuviel, Plus, Überschuß“, *m hʒw* „als Mehr, als Plus“, „noch mehr; überdies noch“, „über dies und

das hinaus“; *jrj h3w hr b3kw* „mehr als notwendig arbeiten“; *jrj h3w hr mdd.wt* „mehr tun als gesagt ist“ (Hannig); *mddw.t* ist eine schöne Form des PartPassImpf.

- (188) *hbj* „verkleinern, schmälern, vermindern“; „verkürzen, vertun“
- (189) *hdj* „schädigen; fehlen“; „etw. zerstören, beschädigen“; „Zeit vergeuden“
- (190) *ngb* „ablenken“ (*r* von); vgl. Zeile 284 unten („das Tausend Männer“ wird abgebracht/abgehalten von dem, was „ihm“ nützlich ist); *hr.t-hrw* „täglicher Bedarf, Tagespensum“; *zp* „Angelegenheit; Fall von ...; Mal“ (auch: „Wesen, Charakter einer Person“; *jrj zp* „etwas Gutes oder Böses tun“; *zp n* + Inf. „eine ... Tat tun“; *zp n rh* „Gelehrsamkeit“ oä.); oder „Rest“; hier: „in der ‚Ablenkung‘ der Angelegenheit des täglichen Bedarfs“ > „in der Ablenkung der Tagesforderungen“ = (1) die von ihnen ausgehen, „durch“, (2) sie ablenken, abwenden: „in der Abwendung der Tagesforderungen“; also: es bereitet dem Selbst Widerwillen, seinen günstigen Moment/seine Handlungsfähigkeit zu vergeuden in einer Ablenkung durch Angelegenheit(en) des Tagesbedarfs, durch Tagesforderungen; Hannig: *m ngb.w zp hr.t-hrw* „zwacke nicht einen Teil vom Tagesbedarf ab“
- (191) *grg pr* „ein Haus gründen; einen Hausstand gründen, heiraten“, „Haus zurüsten, herrichten, ausstatten“, „versorgen“; zum Sinn des Ausdrucks s. H.J. Polotsky, JEA 16,1930,198 (24): (1) Man verläßt (im Tod) sein Haus als „engerichtetes“; (2) der Sohn, der sein Erbe antritt, erhält seines Vaters Haus als eingerichtetes; (3) man gründet einen eigenen selbständigen Haushalt. Zur Bedeutung von *pr* grundsätzlich s. Mrsich, Hausurkunde, §§ 12-21, mit der Zusammenfassung § 21: die Bedeutungen von *pr* lassen sich mit *fundus* (Grund samt Gebäuden) und *familia* (Familie, Vermögen und Menschen) ausdrücken; kein sachenrechtlicher, sondern ein herrschaftsrechtlicher Grundbegriff
- (192) *hpr jh.t* „Dinge geschehen, werden“ oder „Besitz, Habe wird“; Konstruktion: Wechselsatz/AdvS, „daß dies geschieht, ist, daß jenem gefolgt worden ist“ (*sdm.w*-Passiv in 2. Position) bzw. „daß dies geschieht, ist, indem jenem gefolgt worden ist“
- (193) *km* „vervollständigen, vollmachen“, „vollenden, zum Gelingen, zu Ende bringen“ (auch ohne Obj.) (z.B. *nn km rnp.wt=k* „deine Jahre nehmen kein Ende“; auch: Lebenszeit vollenden, „dein Leben hat/nimmt kein Ende“); „verbringen“; *km n 3.t* „im Augenblick“ (< in der Vollendung des Augenblicks) *nn km n* „a) es gelingt nicht; b) es ist nicht vollkommen; c) es hat kein Ende“ (< es gibt kein vollenden für/kein vervollständigen“); *sf3* „vernachlässigen, benachteiligen, stagnieren lassen“ (?? WB „hasen“), s. Kuentz, Griffith-Studies, 107(34); Posener, Littérature et politique, S. 123; hoch problematische Konstruktion: *jw sf3.w=f* als abhängiger

*jw*-Satz, pass. *sdm.w* mit Suffix; *Žába*: Relativform? „es ist derjenige, den er vernachlässigt“ (in einem anderen Text – Kuentz, aaO.);  
vielleicht: strong contrast (Gardiner, Grammar, § 468,2: whereas, while)

Zeilen 197-219 (12. Maxime: Umgang mit willfährigen und widerspenstigen Söhnen)

- (198) *s:jm3 (s:j3m)* „freundlich stimmen“ (jmdn.), „das Herz freundlich machen“; *Žába* meint, es läge eine zusammengesetzte Pröp. vom Typ *n-jqr-n* vor; auch wenn dies im engeren Sinn so nicht zutrifft (kein Eigenschaftsverb, außerdem sollten nach Gardiner, Grammar, § 181, von Inf. oder *sdm=f* folgen; Inf. wäre hier möglich, es fehlt aber zweites *n*), würde es Sinn machen (daher ist oben die Aussage einer solchen Pröp.-Fügung angenähert);  
oder: „zum Wohlgefallen Gottes“ (Gerald Moers)
- (199) *mtj* „genau, richtig, rechtmäßig sein“; auch: „wenn er recht ist“; *mtj/mtr* „zugegen sein (intrans.); bezeugen (trans.)“; „erkennen, anerkennen“ („jmdn. als etw. erkennen“);  
*phr n* „s. bemühen um, dienen; jmdm. zuteil werden“; (< „(sich) umwenden, umdrehen“); \* „s. hingezogen fühlen“, Hannig explizit: \* „er fühlt sich zu deinem Charakter hingezogen“; „zuwenden“
- (202) *nwj* mit Obj. „sorgen für, s. kümmern um jmdn.; etw. in Ordnung bringen“, also „besorgen“; oder besser: „sammeln, zusammentragen, versammeln“
- (204) *stj* „Samen ergießen; jmdn. begatten, befruchten; etw./jmdn. erzeugen“ (nach WB ein von „säen, ausstreuen“ abgeleiteter Gebrauch); „zeugungsfähig sein; (s.) erzeugen“; nach *Žába* Inf. „das Erzeugen deines Ka“ > „Erzeugnis deines Ka“ – aber bei trans. Verben sollte das dem Inf. folgende Nomen Objekt sein (\*das deinen Ka Erzeugen); doch wohl „ist demjenigen zugehörig, den dein Ka zeugt“ (*L2* hat *stt*), mit mask. Bezugsnomen (Substantivierung)
- (205) *jwd* „(s.) trennen (Obj./r von); scheiden, trennen (Obj./Obj.)“
- (206) *mt.wt* „Same, Samen, Sperma; Sohn“;  
*šnt* „streiten“; intrans. „lästern“; mit Obj. „jmdn. schmähen; ihn beleidigen“; „jmdn. bekämpfen“; *šnt* „Schmähung“; *jrj šnt* „Schmähtreden führen gegen jmdn.“ (*r* gegen); *šnty.w* „die Feinde“; *šnty* „Feindschaft oä“; (Hannig) „Streitsüchtiger“; *jrj šnty* \* „einen Streitsüchtigen machen“ > die Rolle eines Streitsüchtigen einnehmen; Satztyp *jw NP + sdm=f*
- (207) *nnm* „abirren, in die Irre gehen; fehlschlagen (Plan)“
- (210) *btn* trans. „s. widersetzen“
- (211) *šm r3=f m* „sein Mund geht mit dem und dem“ > sagt, plappert das und das; „geschwätzig sein“ (< jmds. Mund geht mit schlechten Worten)

- (215) *b3k* „arbeiten, dienstbar sein“, trans. „etw. bearbeiten; jmdn. dienstbar machen, versklaven“; *mj-qd=f* „nach Art von, ebenso wie“, „ebenso“, „in seiner Gesamtheit, ganz“; wohl eher *qd* als „Wesen, Art, Charakter“: *mj-qd=f* „nach seiner Art“, „wie es sich gehört“, adverbial auf *b3k* bezogen; auch „verdientermaßen“
- (216) *hbd/hbd* „tadeln, verachten, hassen, mißfallen; hassenswert sein“ (n für); die 3.pl. könnte (wie Neuäg.) als Passiv im Sinne eines unpersönlichen Handlungsträger verstanden werden („jemand, der einem verachtenswert geworden ist“); da im folgenden „sie“ wieder auftritt, müssen doch wohl die Götter/Gott (Zeile 198) damit gemeint sein, daher „jene“
- (217) *sdb* „Schaden, Unheil“
- (218) beachte: *n + nnm* (s. Z.207), „der, den sie leiten, kann nicht abirren“
- (219) *jwj* WB: „jmdn. schifflos sein lassen“ (auch: „bootlos sein; stranden“?); „der Bootlose, Schiffslose, Gestrandete“; *d3j jwj* „den Schifflosen übersetzen“, CT VI 370f.; also „ihre Schifflosen“ > die durch sie Schifflosen;  
Žába führt die Stellen (auch WB I 47,14) mit der Bedeutung an: „jmdn. des Schiffes berauben; jmdn. ohne Boot sein lassen“

## VI. Vom kontrollierten Benehmen der Großen (13.-15. Maxime)

### Zeilen 220-231 (13. Maxime: Verhalten bei Hofe, bei der Audienz)

Zu dieser Maxime generell Fecht, Cruces Interpretum, S. 227ff.

- (220) *rwyt/rwt* (vgl. *ryt*) „Halle, Gebäude (der Verwaltung, des Gerichts, des Wachdienstes); auch als Ort, wo die Beamten waren, um in den Palast eintreten zu wollen“ (Hannig); zur generellen Bedeutung von *rwyt/ryt* (Torbereiche; Verbindungspassagen von Außen und Innen bei Palästen und Tempeln) und zum Zusammenhang von *rwyt* und *ryt* s. G.P.F. Van den Boorn, JNES 44,1985,3-14; ders., Duties of the Vizier, S. 65f und S. 81-84; s. auch P. Spencer, The Egyptian Temple. A Lexicographical Study, 1984, S. 147-155; 196-202
- (221) *nmt.t* „Gang, Schreiten, Schritt; Wandel (auch der Gestirne); Gangart (auf Bildern)“, „Geschäftsgang, Ablauf der Routine“, *r nmt.t=f* „gemäß seinem Gange“ > „gemäß der Bestimmung“, (Hannig) „nach der Routine, nach dem üblichen Brauch“, oder auch: „nach deinem eigenen inneren Takt“, vgl. Zeile 630; oben scil. „dein Wandel“;  
*hc hmsj* „pass one's life“, das Leben verbringen; s. Zeilen 21-23:  
(<sup>21</sup>)Übles ist in Allem, die Nase ist verstopft und vermag nicht zu atmen,  
(<sup>23</sup>)zu leben (*hc hmsj.t*) wird schwierig.“ (Žába, aaO.: etwas bei jeder Gelegenheit tun); ich habe mich wie in Z. 23, so auch hier entschieden, wörtlich zu übersetzen, „Stehe und sitze!“

- (222) *wdd* (< *wdd*) als PartPassPerf (Gardiner, Grammar, § 360) ist mit Žába und Lichtheim wohl auf *nmt.t* „Gang“ zu beziehen, vielleicht nach Gardiner, Grammar, § 511,2 (mask. Partizipien nach PsP und fem. Pluralen); Kongruenz jedoch bei L<sub>2</sub>
- (223) *s:wj* „passieren, vorbeigehen“; *šn<sup>c</sup>* „abweisen, abwehren; hindernd in den Weg treten, wehren, abhalten“; „versperren“; *hpr šn<sup>c</sup>.tw=k* „es geschieht, daß du abgewiesen wirst“; s. zu *hpr* als Umstands-*sdm=f* mit folgender, subjektivischer Verbalform Fecht, aaO., S. 236f
- (224) *spd* „effektiv, tüchtig sein“ *spd hr* „aufmerksam, tüchtig“ (*m* in Arbeit, Kampf, in der Anfertigung von Hieroglyphen): „das Gesicht ist ein effektives, aufmerksames“ (AdjS); oder aber Subst., s. WB in der Epitheton-Kette *‘nh wdj snb spd-hr hzw.t mr.t; smj* „berichten; Meldung machen; melden“ (Obj./r/m über; *hr* betreffs), hier PsP
- (225) eigentl. „der Platz ist breit, geräumig“; vgl. zur Stelle Westendorf, Passiv, S. 71 Anm. 1
- (227) *tp-ḥsb* „Rechnen, Berechnung“, „richtige Ordnung, Richtigkeit“; *r tp-ḥsb* „richtig; nach der Regel, Richtigkeit; in Ordnung“
- (228) *h’jy* „Meßschnur; Senkschnur, Waagenpendel“, fig. „Richtschnur“
- (229) *s.t* hier „Position, Stellung“; Fecht, aaO., S. 237 bezieht sich explizit auf die Auffassungen, die hier in *ntr* den König sehen; s. hierzu aber den Haupttext § 5.3.2 Exkurs
- (231) *q<sup>c</sup>h* „Schulter“; „Armbeuge“; *n jrj.tw rdj.w q<sup>c</sup>h* „diejenigen, die die Schulter geben/die die Schulter gegeben hat, sind nicht gemacht worden“; mit Gunn liest Žába *jrj.tw*, wo früher *jrr.w* gelesen worden ist; dazu s. Westendorf, Passiv, S.62 Nr.152, „Vielleicht ... ein aktives, auf -w endigendes *sdm-f* ... (vgl. Gardiner, Grammar, § 447 Exx.2-4 ...): „Vielleicht ...; Nicht richten die etw. aus, die der Ellbogen (an ihren Platz) gesetzt hat“ – also als altes prosp. *sdm=f/sdm.w=f*

Zeilen 232-248 (14. Maxime: Leitmaxime der Selbstmodellierung; Vertrauenswürdigkeit, Gesinnung und Gott)

Zu dieser Maxime generell Fecht, Cruces Interpretum.

- (232) *wnn hn<sup>c</sup>* bei Hannig und WB nicht aufgeführt; „zusammen mit jmdm. sein“
- (233) *mrw* „Hörige (die zu staatlichen Arbeiten herangezogen werden können)“, „Landarbeiter (auf Staatsdomänen), Haushaltsangehörige“; dann auch: „Pöbel, einfaches Volk“; „Anhänger, Parteigänger“; *kḫ-jb* (< *kḫ* „entblößen, enthüllen“) zur Diskussion der Bedeutung s. Lichtheim, Literature, S. 77f Anm. 27; s. dazu Fecht, aaO., S. 243 (zwei Bedeutungsrichtungen von „offenherzig“: einerseits als „nichts verbergend“, „vertrauend“, andererseits als „allzu offen“, „vertrauensselig“); (Hannig) „großzügig, freigebig, vertrauenswürdig“ (*kḫ* „diskret sein“, nach R.O. Faulkner, Concise Dictionary); auch: „Großzügigkeit, Groß-



spurigkeit“ → Bedeutung „vertrauenswürdig“ paßt auch auf WB V 120,10

- (235) *phr* „etw., sich umwenden, umdrehen“; „einen Tempel, einen Raum mit (*m*) etw. umgeben; etw. umschlingen mit den Armen“; „an einem Ort umherziehen“ (mit *m* des Ortes);  
*phr=f dd m h<sup>3</sup>.t=f* „er wendet das Sprechen in seinem Bauch um“, „bewegt es dort hin und her“; \*, „derjenige, von dem nicht gilt: er wendet das Sprechen in seinem Bauch“
- (237) *tzw* „Befehlshaber, Heeresführer, Transportleiter, Kommandant (bes. einer Festung)“, hier metaphorisch
- (239) *m shr=f* „nach seinem Plan, durch seinen Rat“, aber auch „in seinem Verhalten, seiner Lebensführung, seinem Trachten“ ist kontextadäquat; Möglichkeiten: *dj* (plus Gardiner A1) als Part. mit subst. Fragepronomen, etwa *dj m m shr=f* \*, „derjenige, der was? gibt auf seinen Rat“? oder *dj=j m m shr=f* „(der Reiche aber –) was sollte ich auf seinen Rat geben?“; Žába liest *nb jh.t-c*, Fecht, aaO., S. 240 u. 244 (P.V. 6) *nb jh.t dj=j* („ein Herr der Angelegenheit von ‚ich zeige ...‘“);  
 hier: *dj* als PartPass. mit indirektem Rückweis, \*, „ein Herr von Dingen (*nb jh.t*), von dem gilt: das ‚Was‘ ist gegeben in seiner Lebensführung (*shr=f*)“
- (240) *mdy.w* + Obj. (WB zur Stelle!): „jmdn. verreden, jmdn. verleumden“?; „jmdn. anreden“? > „rede nicht schlecht über, besprich nicht jmdn., etw.“, aber Hannig führt die Bedeutung nicht auf (s. schon Z.159); Westendorf, Passiv, S.64: „Dein Name ist schön und Du wirst nicht verredet“/(L2) „Es gibt kein Gerede gegen dich“ bzw. „Es gibt nicht deinen Verleumder“ (zitiert bei Žába)
- (241) *h<sup>c</sup>* „Leib, Körper“; Žába meint, es liege ein Verbum *dfβ* vor (s. auch Fecht, aaO., S. 243 V. 10), d.i. „jmdn. ernähren mit etw. (*m*)“ (Gr.!), also: „Dein Leib ist genährt, dein Gesicht deiner Verwandtschaft zugewendet“; sonst nur Subst. *dfβ.w* „Speise, Nahrung“;  
*r h<sup>3</sup>w=k* „in deine Nähe“/„in deiner Nähe“ bzw. „bezüglich deiner Verwandtschaft, Umgebung, Angehörigen“
- (242) *hm.t.n=f* „dasjenige, was er nicht kannte“; s. Gardiner, Grammar, § 389,3 (*rh*, *hm*, *mr* „erfahren, nicht erfahren, lieben“ in *n*-Relativform als „wissen, nicht wissen, wünschen“, als Ergebnis von in der Vergangenheit Getanem, „gelernt haben, nicht gelernt haben, einen Wunsch haben“);  
*(j)<sup>c</sup>b* „s. gesellen zu (*n*)“: „man gesellt sich dir zu in dem, was dir nicht bekannt ist“; Westendorf, Passiv, S.47, „vereinige du dich in deinem Interesse mit dem, was dir nicht bekannt ist“ (< zu deinen Gunsten); zu den Lesungen *‘b’* bei Burkard („ausstatten mit“, „bedienen“) und Fecht („leiten“), denen ich nicht folge, s. Fecht, aaO., S. 244 (P, V. 10)

- (243) *sdm n* „hören auf“, hier subst. Part.: *jb sdm n* ... „das Herz desjenigen, der auf ... hört“; mit folgendem *sdm=f* als AP eines AdvS: „das Herz ... gibt etwas“;  
→ (243)-(245) Konstruktion mit *wnn*: komplexe Konstruktion auf der Basis des AdvS; NP + [*sdm=f*]AP wird mit Hilfe von *wnn* als Topic eines höhergeordneten AdvS eingesetzt (Topic + „das Herz ist kahl“), *wnn* [*jb sdm n h3.t=f*]NP [*dj=f kn.t m s.t mrw.t=f*]AP AdvS *jb f3k.w* ... „Wenn die Gesinnung dessen, der auf seinen Leib hört, Verachtung an die Stelle der Liebe setzt, dann ist das Herz kahl“
- (244) *kn.t* WB, diese Stelle: „Unbeliebtheit, Verhaßtheit“; *m s.t* „an die Stelle von“
- (245) *f3k* „geschoren, kahl sein“ (man möchte mit Fecht, aaO., S. 240, 13 eher segmentieren: *jb=f f3k.w* – Fecht emendiert allerdings *jb=f <f> f3kw* –, aber *f3k* wird von WB und Hannig nur als [vb] klassifiziert, beide verweisen auf *f3k*; möglicherweise *f3k* „beugen“? WB, mit schlagendem Arm); *hs3* „ungesalbt“ (WB); Hannig auch noch: \* „struppig, verwahrlost sein“
- (247) „das Herz derjenigen wird groß sein, die Gott (ein)gesetzt hat“. Der Gebrauch von *jw* hier und (248) erschließt sich dem Verständnis nicht ohne weiteres: an sich kann der Gebrauch von *jw* vor Nominalsätzen ausgeschlossen werden (weder vor AdjS noch vor einem topikalisierten Satz, wie in [248]); hier könnte der Ausdruck verbal aufgefaßt werden (*sdm=f* eines Eigenschaftsverbums). Am wahrscheinlichsten sind die von Gardiner, Grammar, § 468, notierten Gebrauchsweisen von *jw*, nämlich als eine Art Eidmarkierung (allerdings sind die Belege erst 18. Dyn. – Urk.IV) oder/und zum Ausdruck eines starken Kontrasts (beides in der Übersetzung hier durch Partikelgebrauch wiedergegeben);  
U. Heckel-Kaplony, ZÄS 82,1957,44, spricht in ähnlichen Fällen von Koordinierung mit dem unmittelbar vorangehenden, was hier allerdings nicht weiterhilft
- (248) Konstruktion doch wohl *jw* NP + AdjS, wobei der AdjS gegenüber dem vorangehenden NP die Funktion einer prädikativen AP ausübt

#### Zeilen 249-256 (15. Maxime: Diskretion und Zorn; Botenprobleme)

- (249) *smj* „berichten; Meldung machen; melden“ (Obj./r/m über; *hr* betreffs); *s3m* „Leitung etc.; schriftliche Anweisung“; „Auftrag; Geschäft“; *3m* „schlucken, verschlingen; in s. aufnehmen; einatmen“;  
*3m jb* „das Herz verschluckt etw.“ = „hält es geheim“, „Herzenverschlucken“; „(sein) Herz verschlucken = bereuen“; Hannigs *3m-jb* „vergessen; ohnmächtig werden“ kann ich nicht nach WB nachvollziehen; hier dann wohl: „ohne Herzenverschluckens“ = ohne etw. geheim zu halten
- (250) *dj(.w)* pass. *sdm*; die allgemeine Meinung will in *dj* einen Imperativ lesen (s. auch Gardiner, Grammar, § 435);

- sh* „Zelt; Halle (Ratshalle, Amtshalle, Opferhalle“; „Pavillon“; auch „Rat; Ratsversammlung“;
- s. (85) u. anderenorts: *shr* „Gedanke, Plan, Rat jmds.; seine Absichten; Auftrag, den man erteilt oder befolgt“; dann „Wesen, Art jmds.; sein Befinden, Zustand“; „Betragen, Verhalten jmds.“ (Zeilen 136; 138; 136: *shr hft wd k3=f* (der Große) „das Verhalten gemäß den Anordnungen seines Ka“); „Angelegenheiten, Zustand eines Landes, des Tempels“; „Art und Weise etw. zu tun“; *wnn=f m shr pn* „es ist in dieser Art und Weise“ (die Darstellungen in den Königsgräbern); auch: Beauftragung, Weisung, Mission, Mandata; in diesem Text vor allem: Trachten, Lebensführung, Lebensweise
- (251) s. (183) *ttf* „(Mauern) übersteigen; (Wasser) ‚besteigt‘ (Land)“; intrans. „Wasser steigt“; „übereichlich sein, überreichlich vorhanden sein“ > „das Überquellende (des Kornmaßes)“ > „Überfluß“; „Herz/Herzen verwirren“; weiter: *ttf* (mit Det. Wasser) „ausgießen, ausschütten; überflutet sein“, „ausgießen“ (schöner Rede, von Licht); *hft dd=f* (s. Gardiner, Grammar, § 169,6): „wenn er sagt“ (zeitl.); „gemäß dem, daß er spricht“/„gemäß seinem Sprechen“; *nn* gehört meines Erachtens nach Zeile 252; Negativer Existenzsatz („Das ist kein X“), bzw. negierter AdvS mit Infinitiv von *qsn* („Gravierendes; Ernsthaftes“ etc.)
  - (252) *jpww.tj* „Bote“; *jpww.tj smj.t* „Bote des Berichts“ (→ Überbringer der Botschaft)
  - (253) *wšb* „erwidern, antworten“; mit *n/hr*: „jmdm. antworten“; mit Obj. „etw. antworten, beantworten“; NR, „eintreten für; etw. ahnden, zur Verantwortung ziehen (Obj. wegen etw.)“; *wšbj.t* „Antwort; Äußerung, Rede; Aussage (vor Gericht); Meinungs jmds.“; (Hannig): „Antwort; Meinung; Reaktion; Äußerung; Rede; Aussage (vor Gericht); Rechtfertigung (auf Beschuldigung)“;
- ʔ* als Partikel („indeed“, oä., Gardiner, Grammar, § 245), häufig nach den Wunschartikeln *hʔ/hwy*;
- m* Fragepartikel; so *Žába*, mit dem Beleg *m tr tw* „Wer bist du?“, der allerdings eine Satzstruktur setzt, die nicht als *m rh s.t* „Wer ist es, der es weiß?“ analog gebildet werden kann (es würde *jn* fehlen); daher „Die Antwort von wem, der es kennt/weiß, gibt es nicht?“ (*nn* + Subst. + *m* als Genitiv plus Part. *rh*, bezogen auf *m*)
- (254) *Žába* (und Lichtheim) lesen *sr*, es ist aber das (hieratische) Zeichen für *wr* (so auch Burkard, Lehre des Ptahhotep, S. 206 [254]; ebenso Parkinson, Tale of Sinuhe, S. 255; Vernus, Sagesses, S. 88); *Žába* versteht weiterhin *r jh.t=f* als eine Art Relativsatz zu *wr*, „Le noble qui s’oppose à sa chose“ (= *f* soll sich auf den Boten beziehen), was aber nicht möglich ist – in solchen Fällen tritt AdvApp eine: „der Große bezüglich seiner Angelegenheiten“ = „der in diesem Fall zuständige Große“;

- (255) *k3j* „denken“; „gedenken, beabsichtigen, planen“ (mit Inf./r + Inf.: „zu tun“);  
*hsf* muß seine Grundbedeutung haben, „abwehren, zurückweisen, zurücktreiben“, weil die Rektionen der anderen Bedeutungen nicht stimmen: „strafen *m* mit“; „bestrafen *n* jmdn. *hr* wegen etw. *m* mit einer Strafe“; „verteidigen“ (*hr* jmdn.) etc.;
- (256) die Funktion des Aorist/Generalis *jw=f sdm=f* wird hier als „grundsätzlich“ wiedergegeben

## VII. Großsinnigkeit und Höflichkeit in Führungspositionen (16.-17. Maxime)

Zeilen 257-262 (16. Maxime: An die Nachwelt denken und nicht intrigieren)

Zu dieser Maxime s. auch die Interpretation von Moers, Fingierte Welten, S. 205 (in der Übersetzung abweichend).

- (257) s. Zeile 84, 5. Maxime
- (258) eigentl. „angeordnet hast“; s. Gardiner, Grammar, § 371, für den Gebrauch von Partizipien als Verpflichtung (ich setze hier eine ähnliche Funktion für die *sdm.n*-Relativform an); *wstn* „schreiten, frei (aus)schreiten, ungehindert gehen“
- (259) *jh.t* kann auch gram. mask. sein; *tnw* „Unterscheidung, Distinktion, Vornehmheit, Auszeichnung“ (< *tnj* „jmdn. auszeichnen, erhöhen“, „s. auszeichnen; prächtig, erhaben sein“; „unterscheiden, einen Unterschied machen zwischen [mit *r*]“); also: „Dinge von Auszeichnung dessen, (260) dem die Tage in Erinnerung gebracht sind“, oder „Dinge, welche den auszeichnen, welcher ...“
- (260) *sh3* (Inf. mit *t*) „s. erinnern an, gedenken; denken an“ (mit Obj.); „nennen, erwähnen“ (etw. *n* jmdm.); *sh3 n=f hrw* „derjenige, dem der Tag genannt/erwähnt worden ist“ (> „dem der Tag in Erinnerung gebracht worden ist“); *hr s3* Präp. „hinter, nach“ (lokal, temporal); Adv. „danach, später“
- (261) *q3b* „die Windung, Krümmung; das Innere (eines Landes)“; *m q3b* „im Inneren von“; „innerhalb von“ (Anzahl Personen, Pyramidengruppe); „im Umkreis von“; auch „heraus aus“; *hsw.t* „Lob, Gunst, Gunstbeweis, Belohnung“; *mdw.t* auch „Sache, Angelegenheit, Problem“; „Tadel, Anklage, Kritik“;  
 wörtl. „Gerede ist nicht (an)gekommen im Inneren der Gunst“
- (262) *bsj* „hervorquellen“; *k3p.w* „der ‚Versteckte‘“ (als Bez. des Krokodils; < *k3p* „s. verbergen; s. verstecken; s. in den Hinterhalt legen“; als Symbol des Götterfeindes, Gr.); Med. als Bezeichnung eines Krankheitsdämons!

*sf3.t* „Unbeliebtheit, Haß, Mißachtung“;  
 (Hannig) „wenn der Verborgene Eingang gefunden hat, entsteht  
 \*Mißachtung“ > dem verborgenen Tadel ist kein Kraut gewachsen

### Zeilen 264-276 (17. Maxime: Verhalten gegenüber Bittstellern)

Vgl. hier auch die Übersetzung von Assmann, Ma'at, S. 73, und das dort zur Rezeption angeführte.

- (265) *hrw* „zufrieden sein; ruhig, geduldig sein“; Imp. „sei geduldig, wenn Du hörst ...“
- (266) *gnf/gfn* „abweisen; abweisend handelnd (r gegen)“; *sk* „fegen, ausfe-gen; säubern, abwischen“ (mit *m* eigentlich: „mit etw. auswischen“); *sk* (*hr.t nt*) *h3.t=f* für „alles aussprechen, was einen bedrückt“;  
 hier: *r sk.tw h3.t=f* „bis sein Leib ausgefegt ist“, subj. *sdm.tw*
- (267) *k3j* mit Inf. „etw. zu tun beabsichtigen“; *dd n=k s.t* „es dir zu sa-gen“; zu richtigen Lesung so (=f ist eine Versehen von Žába) s. Burkard, Textkritische Untersuchungen, S. 296 Anm. 1;  
*sk h3.t=f m k3.t.n=f dd n=k s.t* „seinen Leibe ausfe-gen von demjenigen, das er beabsichtigt hat, dir zu sagen“; das Objektpronomen *s.t* nach *dd* ist das strukturell tiefliegende Rückweispronomen bei indirekter RelF (hier, weil erst als Obj. des Inf.): \*„dasjenige, von dem gilt: er hat beabsichtigt, es dir zu sagen“
- (268) *jw* „Böses, Ungerechtigkeit, Sünde, Frevel; Leid, Unglück“; *hr.j-jw* „Opfer der Ungerechtigkeit, der Bedrückte“ (< der unter dem Bösen be-findliche); *j3j* „waschen, reinigen; s. waschen, baden“; *j3j-jb* „jmdn. er-freuen, erfreut werden/sein“; „sein Mütchen kühlen, seinen Gefühlen Luft machen“; *jb=k j3j* „dein Verlangen ist gestillt“
- (269) *r jrj.t(w)* + RelF: *r sdm=f* nach Gardiner, Grammar, § 163,11 auch „bis“
- (273) *gnn* „schwach, kraftlos sein“; „nachgeben (*n* jmdm.), erschlaffen, unterliegen“;  
*spr.t/spr.wt* „Bitte, Eingabe“, *dbh spr.t* „erbitten“; *sdm spr.t* „die Bitte erhören“; *jrj spr.t* „die Bitte erfüllen“; also: „daß die Eingabe kraftlos ist“
- (274) *tr* „seems to express surprise or indignation“, Gardiner, Grammar, § 256, vor allem in Fragen;  
*jw tr r m thj=f sw* „es ist wegen was, wenn er es verletzt“? Gardiner, Grammar, § 495 meint zu L<sub>2</sub>, daß man *jw tr jr=f r m* erwartet haben sollte (er hat fälschlich *jw=f tr*);  
*thj* intr. „übertreten, falsch handeln“, trans. „etw., jmdn. verführen, schänden, beschädigen, verfälschen“, „übertreten, nicht beachten, miß-achten“
- (275) *spr hr* „eine Eingabe/ein Gesuch machen über; s. beschweren über“:  
 \*„es gibt all das nicht, über das er ein Gesuch gemacht hat, unter denjeni-“

gen, die sich ereignen werden“ (*hpr.tj=snj*; nach Gardiner, Grammar, §§ 120; 394, negativer Existenzsatz) – so wohl auch Žába

- (276) *sn<sup>cc</sup>* „glätten, polieren“; *sn<sup>cc</sup>-jb* „beruhigen, lindern“; \*, „ein Herzens-Glätten ist das gute Hören“, oder auch personal (wie L<sub>2</sub> 272) \*, „ein Ge-glätteter an Herz ist der, der gut hört“; oder „Ein Besänftigender ist, wer gut zuhört“; zweigliedriger *pw-S*

## VIII. Wider die Begierden (18.-20. Maxime)

### Zeilen 277-297 (18. Maxime: Warnung vor Ehebruch)

Zu dieser Maxime s. Moers, Fingierte Welten, S. 216.

- (277) *hnms* „Freundschaft“; *s:wʒh hnms* „Freundschaft aufrechterhalten“
- (278) *ʕq* „eintreten, freien Zutritt haben“ (*m*, *r*, *m-hnw* als mögliche Rektionen für „eintreten“; *s*. aber auch *ʕq r pr* „in ein Haus eintreten [um Geschäfte zu machen]“; auch „eine Erbschaft übernehmen“); *hnw* „Inneres“; „Zuhause, Wohnort, Wohnung“, „Domizil“
- (280) *r bw nb ʕq=k jm* „zu jedem Ort, in den du eintrittst“
- (281) *tkn m* „s. etw. nähern, nahekommen“; „nahe sein, s. nähern; herankommen an“ + „vertraut sein, nahestehen“; ich übernehme die Übersetzung „nachstellen“ von Moers, aaO.; *s*. auch (149) zu *ʕʒ* „kämpfen; kampffähig, wehrhaft sein“
- (282) *n nfr.n bw*: „der Ort kann nicht gut sein“, Negation *n sdm.n=f* auch bei AdjVerben (s. Gardiner, Grammar, § 144,3)
- (283) *phʒ* „spalten, (Leib, Darm) ‚öffnen‘ (> abführen)“, (Hannig) „s. ab-reagieren“ ??; in Verbindungen *phʒ hʒ.t* „aufrichtig sein“, *phʒ jb* „reinherzig, offenherzig“; nach Žába hat WB I 543 IV b eine Bedeutung „durchdringen“ oä. (von Blicken – aaO. heißt es: „in verschied. bildlichem Gebrauch: von Worten, Blicken uä“); *s.t* kann nach Gardiner, Grammar, § 300 als Obj. von Inf. auftreten, es kann gebraucht werden für a) 3. neutrum, b) 3.pl.c., c) 3. dualis, und selten d) 3.sg.f.; *spd* „effektiv, tüchtig sein; wirkungsvoll sein“; *spd hr* „aufmerksam, tüchtig“ (*m* in Arbeit, Kampf, beim Schreiben), also *hr* als Subst. („Gesicht“ im Sinne von „Beachtung“; „Aufmerksamkeit“, vgl. Zeile 395), eine Rektion *hr* wird nicht aufgeführt – mögliche Synonyma „hell, interessiert, gespannt“; „liebenswürdig, achtsam, entgegenkommend, gefällig, zuvorkommend“ („nicht entgegenkommend“ wäre im Sinn von Lichtheim, Literature, S. 68 Anm. 32: unwellcome); oder auch „spitzen; spitz sein“, etwa: „die Aufmerksamkeit kann/darf nicht spitz sein auf sie-Nehmen“, s. nächster Eintrag;  
möglicherweise hat die Phrase einen stark sexuellen Sinn: sie, die Frauen „spalten, öffnen“

- (284) *nbg* „ablenken“ (*r* von); beachte den Rückweis auf „1000“: „das Tausend Männer“ wird abgehalten von dem, was „ihm“ nützlich ist! *ʒh* „wirksam sein“ (im Sinne von Jansen-Winkeln, Horizont und Verklärtheit, S. 209, „sowohl im Jenseits wie im Diesseits ist *ʒh* immer eine Wirk-samkeit, deren Ursache nicht offen zutage liegt“), hier etwa „ablenken davon, was für ihn positiv wirksam ist“
- (287) *rsw* „Wachen, Wachsamkeit“; *rsw.t* „Traum, Vision; das Erwa-chen“;  
Konstruktion: NP + *jw* S; wobei *rh s.t* sich nicht auf die Frauen bezieht („sie zu erkennen“), sondern Rückweis auf das vorangestellte Thema ist!
- (288) „man erreicht den Tod“
- (292) *tzw* „Spruch, Ausspruch“ (*tzw bjn* „üble Nachrede“); „Richter-spruch, Entscheidung, Verdikt“, auch „Zauberspruch“, dann: „Sprich-wort, Maxime, Satz, Phrase“, *stj/stj* „schießen auf“, auch fig. Blicke; „werfen, schütten, ausschütten, hinstreuen“, „spritzen, gießen“;  
Vgl.: <sup>(P248)</sup>*jw sdm n hʒ.t=f nj-sw-hft.j* „der hingegen, der auf seinen Leib hört, er gehört dem Widersacher“;  
Firchow (bei Westendorf, Passiv, 96 Anm.1): Es ist ein elendes Planen, den Gegner zu schießen (aus dem Hinterhalt zu bekämpfen), (denn) man geht über dessen Tat hinaus. – Dem schließt sich Žába an; Westendorf selbst, aaO., S. 95f: „Ein schlechter Befehlshaber (?) ist, wer auf einen Feind schießt; man geht (gegen ihn) vor ... wegen seiner Tat ...“ (Verwei-se auf WB I 520,1; 526, 1 u.2 und I 527,6ff);  
Möglichkeiten: „üble Nachrede ist es, die der Gegner/zum Widersacher gewordene ausstreut“, „ein schlimmes Verdikt/Richtspruch ist es, das/den der Widersacher abschießt“;  
s. die sehr sinnvolle Auffassung bei Moers, aaO.: „Eine unselige Ver-strickung ist es, die ein Feind geknüpft hat“, die allerdings von Wortbe-deutungen ausgeht, die sich mir nicht erschließen
- (293) *wjn* „zurückweisen, ablehnen; abweisen, beiseite schieben“, *prj hr* „kommen vom (Opfertisch Amuns)“, „emporsteigen auf (Treppe)“, „her-vorragten, ausgezeichnet sein wegen“, *prj hr tʒ* „ans Land steigen; zur Welt kommen; zum Kampf ausziehen; auf den Boden fallen“
- (296) *skn* „gierig, gefräßig; lüstern, gierig (*hr* auf)“, *whj* „entgleiten, ent-rinnen; verfehlen, Mißerfolg haben“, „Fehlschläge erleiden“, „keinen Er-folg haben“
- (297) *mʿr* „glücklich, erfolgreich sein“, „glücklich gelingen, gelungen, blü-hend sein“

#### Zeilen 298-315 (19. Maxime: Die Krankheit der Raffgier)

Zu dieser Maxime s. Fecht, Der Habgierige und die Maat, S. 34ff; Seibert, Die Charakteristik, S. 71ff.

- (298) *sšm* „Leitung, Weisung, Führung“, „Vorlage, schriftliche Anweisung, Muster“, Auftrag, Geschäft“, „Verhalten, Wesen, Art“, „Zustand eines Ortes; Natur einer Sache“
- (299) *nḥm m-c* „retten vor“
- (300) *ʿwn ḥr* „gierig, habgierig sein auf“, „betrügen um“ (Habe); *ʿwn-jb* „(Hab)gier, Neid“, *zp* „Mal, Auftritt“, „Fall, Krankheitsfall“, „Missetat, Unrecht“, *zp ḥzj* „Frevel(tat)“, u.a. auch „Gegenstand, Thema; Angelegenheit, Sache“, *zp n rh* „Beispiel für Gelehrsamkeit“, *zp n ḥ.t* „Beispiel für Nützliches“, „für Wirksames“
- (301) *ḥȝy.t* „Leiden, Krankheit“, *mr* „schmerzen; krank sein; Schmerzen haben“,  
*bṭw* „etwas zu meidendes, aufzugebendes“, „etwas aus dem Weg zu gehendes“ (< *bṭ* „laufen“, „jmdn. verlassen, im Stich lassen“, „meiden, einen Kranken aufgeben“);  
 ich formuliere hier, bei prinzipieller Übereinstimmung mit Seibert, Die Charakteristik, 72 und 74, und Fecht, Der Habgierige und die Maat, S. 36f, im Sinne von MedWB 254 Anm. 2 (zu dieser Stelle): „es ist ein schmerzhaftes Leiden, dem man aus dem Weg gehen sollte“ (< des-ihm-aus-dem-Weg-Gehens); vgl. aaO., *bṭ.w* „Giftschlange“ (< „einer, vor dem man davonläuft; einer dem man aus dem Wege gehen sollte“, als Bezeichnung für eine unheilbare Krankheit); aaO. (Eb 205a) *m ʿq r=f bṭw pw* „tritt nicht gegen sie auf; es ist etwas, dem man aus dem Weg gehen muß“, positiv, MedWB 155 (V), unter *ʿq*: *ʿq r=f m bṭ sw* „tritt gegen sie auf, geh ihr nicht aus dem Weg“, s. zu diesen Fällen auch Fecht, aaO.
- (302) *ḥpr m* „entstehen, werden aus etw.“; *n ḥpr.n* plus Inf. als Handlungsträger/Subjekt, „ein Tun wird, geschieht nicht“, „ist nicht möglich“, *ʿq* mit Seibert und Fecht, aaO., im Sinne der zitierten medizinischen Ausdrucksweise, „antreten, auftreten gegen sie“,  
 möglich wäre auch: *ʿq* „Eintretender“ > Vertrauter: „Sie ist eine schmerzhaftes und zu meidende Krankheit, und ein Vertrauter/Zugänglicher kann aus/bei ihr nicht entstehen“, „in ihrem Umfeld entsteht kein Vertrauter“
- (303) mit Seibert, Die Charakteristik, S. 75, meine ich nicht, daß man eine Emendation oder Lesung von *\*ssjbt* anbieten sollte, die Form dürfte am ehesten ein passives *sdm.tw* sein (*jw \*ssjb.tw*) oder aber ein *jw sdm=f* (*jw \*s:sjbt=s*), entsprechend Zeile 308 (das üblicherweise angesetzte *jw=s \*sjb.t* ließe als Form ein PsP erwarten – das aber kein Objekt haben dürfte); die oben gegebene Übersetzung ist postuliert in Anlehnung an Seibert, aaO., 72 und 77 („verfremden“, „distanzieren“);  
 zur Schreibung *mtj* für *mw.t* „Mutter“ als typische Form der 11./12. Dyn. s. Franke, Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen, S. 123 Anm. 1; zu *sn.w nw mw.t* „leibliche Brüder“ (< „Brüder von der Mutter her“, „Brüder von der derselben Mutter her“) s. Franke, aaO., S. 122ff



- (308) *nš* „jmdn. verdrängen von (*hr*), aus (*m*); eine Frau ‚verstoßen‘“; (Hannig) „(Mann und Frau) auseinanderbringen“ (so auch Burkard, Übs: „und sie trennt Mann und Frau“) nach WB V 345,9 aber auch *hm.t tšy* „Frau des Mannes“ > „Ehefrau“ möglich!!
- (309) *tšw.t* etwa „Auslese“, „Lese“, so als Ableitung von *tšj* „ausklauben (von Flachs); auslesen“, s. E. Edel, Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der „Weltkammer“ aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre, NAWG. Jahrgang 1963,5, S. 167-169; s. auch Seibert, Die Charakteristik, S. 72 und 77 (f)
- (310) *ʿrf* „Beutel, Säckchen“ (zur Aufbewahrung von Kostbarkeiten); *hbd* „hassen, tadeln“, *hbd.t* „Tadelnswertes oä.“
- (312) *ʿqʾ* „richtig, rechtschaffen sein“, trans. „richtig machen, etw. richtig benutzen (auch technisch)“, hier: „die Maat richtig ausführen“
- (313) *r nmt.t=f* (das Schreiten, der Gang) „bei jmds. Gehen; wenn er geht; wo er geht“, „gemäß seinem Gange = gemäß der Bestimmung“, *r nmt.t=sn* „ihrem Rang entsprechend“, S. Schott, Der Denkstein Sethos' I. für die Kapelle Ramses' I in Abydos, NAWG Jahrgang 1964,1, S. 27 Nr. 19 Anm. 12
- (314-315) zwischen *jm.jt-prw* „ein ‚Im-Haus-Befindliches‘ haben und *wn js* „ein Grab existiert“ besteht ein graphematische (Semogramm *pr*) und eine semasiologischer Zusammenhang: eine „Hausurkunde“ befindet sich in monumentaler Form im Grab, der Habgierige hat nicht einmal ein Grab; zum *jm.jt-prw* s. Mrsich, Hausurkunde, und die Darlegungen dazu im Haupttext § 3.2.4

#### Zeilen 316-323 (20. Maxime: Raffgier zerstört soziale Bindungen)

- (316) *psš* „etw. teilen“, *psš m* „teil haben an etw.; etw. in Teile einteilen“, *psš.t* „Anteil; Hälfte; Verteilung“, der Kontext hier läßt zu, an eine offizielle „Austeilung“ (Distribution) zu denken (s. auch Parkinson, Tale of Senu, S. 256 mit Anm. 28, und nächste Zeile), oder aber an „Erbteilung“ (so etwa Fischer-Elfert, Lehre eines Mannes, S. 229; 319; möglicherweise ebenso Burkard, Lehre des Ptahhotep, S. 208; neutral: Lichtheim, Literature, S. 69); aus dem jeweiligen Neuanfang in Zeile 316 und Zeile 318 (*m ʿwn jb=k*) läßt sich allerdings eher schließen, daß es um beide Formen der Habgier geht
- (317) *hn.t* „Auftrag; Geschäft, dienstliche Verrichtung“, „mit Bezug auf Handelsgeschäfte“, oder aber (so die Determinierung und die Übers.) *hntj* „gierig sein“, *hr.t* „Bedarf; Anteil; Besitz, Habe“, *r hr.t=f* etw. „zu seinem Unterhalt“ geben; „bei seiner Pflicht sein“, bei seinen Amtspflichten; die vorliegenden Übersetzungen haben sich in der Regel für „dein Anteil“ entschieden, oder auch „was dir zusteht“ oä.

- (318) *hʒw* „Verwandte, Angehörige; Umgebung“ (s. Zeile 165); *r hʒw=k* „in deine Nähe“/„in deiner Nähe“ bzw. „bezüglich deiner Verwandtschaft, Umgebung, Angehörigen“ (s. auch 241); Franke, Verwandtschaft, s. 228: Gruppe, der die Fürsorge eines Mannes gilt/die Anspruch auf Anteil am Besitz eines Mannes hat/die am Begräbnis eines Mannes teilt
- (319) *twʒ* „jmdn. bittend angehen; jmdm. (mit *n*) bittend etw. vortragen“; (Hannig) „Anspruch erheben“, Subst. „Anspruch“
- (320) *ʿnd* „wenig sein; mangelhaft; verringert“; (144, *L*<sub>2</sub>) „ein Narr, wer sich darob klein fühlte“; *prj hr* „mit etw. herausgehen = etw. verraten (Geheimnisse; im Tempel Geschautes, Ptol; Zauber)“;
  - ein Armseliger ist er, ...; „armselig aber ist, wer sich seiner Umgebung entzieht“, sehr geraten!
- (321) *šw m* „leer sein von“; „ohne etw. sein; eine Sache nicht besitzen“; „frei sein von etw.“; „Mangel haben an“
- (322) *ʿwn.t hr=s* „dasjenige, um das man gebracht worden ist“ (*ʿwn* mit *hr* „jmdn. um seine Habe bringen“)
- (323) *šntjw* (< *šnty*) „Feinde“ (vereinzelt auch im Singular, sagt WB); *s: hpr m* „jmdn. aufziehen durch (Nahrung)“; oder „jmdn. aufziehen als er noch Kind war“; aber auch: „etw. entstehen lassen aus etw.“, „jmdn. werden lassen zu etw.“  
*qb hʒ.t* „kühlen Leibes“ (wie *qb rʒ* „kühlen Mundes“ = ruhig, leidenschaftslos sprechen“), also eine gute Eigenschaft („cool“)

## IX. Die Erfolgsbefähigung und ihre Verpflichtungen (21.-24. Maxime)

Zeilen 325-338 (21. Maxime: Einen Hausstand gründen und seine Ehefrau gut behandeln)

Zu dieser Maxime s. auch Moers, Fingierte Welten, S. 215; seine Übersetzung der Zeilen 331-338 unterscheidet sich erheblich von der hier gegebenen.

- (325) zu den Bedeutungen von *grg pr* s. den Kommentar zu Zeile 191
- (326) *hn* wohl mit Žaba (und Hannig) „Inbrunst“ (< *hn* „versengt sein“ oä; WB „krankhafter Zustand der Haut infolge großer Hitze“)
- (329) *s: ʒwj* „verlängern, länger machen“ (räumlich, zeitlich, übertragen), *s: ʒwj jb* „Herz erfreuen“; *tr n wnn.t=k* „Zeit deines Seins“
- (331) *wd<sup>c</sup>.t* „Geschiedene Frau“, daher so wie oben zu verstehen??; *wd<sup>c</sup>-ry.t/rw.t* „letztinstanzlich urteilen“ (< „am Palasttor-Gerichtspratz urteilen“; vgl. G.P.F. Van den Boorn, *wd<sup>c</sup>-ryt* and Justice at the Gate, JNES 44, 1985, 1-25); das Negativkomplement sollte ein Abhängiges/Enklitisches Pron. als Obj. haben, daher vielleicht hier und/oder in (332) bei *s: hrj* nur graphematisch: *jm=k wd<sup>c</sup> s(j) ry.t*

- (332) *s:hrj r* „etw. entfernen von; etw. vertreiben, verscheuchen von“, *s:hrj s(j)* zu lesen (?); *ʒr* „verdrängen“ (*hr/m* von Habe, Position, Grenze); „(aus dem Besitz) vertreiben, (den Armen) unterdrücken; bedrängen“ (< WB allerdings Gr.!); *shm* mit Objekt (nach WB nur ausgefallenes *m*) „Übermacht haben über; einer Sache mächtig sein“, mit folgendem *sdm=f*: „jmd. vermag zu handeln“ (WB „er vermag, er ißt“); also: *shm ʒr=s* \* „das Vermögen (zu besitzen), daß sie bedrängt, drängelt, insistiert“ oder „Macht zu haben darüber, daß sie verdrängt, bedrängt“
- (333) *q<sup>c</sup>* „Sturmwind, Sturm“, vgl. *q<sup>c</sup> n mdw.t* „heftiger Wortwechsel“, *mʒʒ=s* scil. „wenn es sieht, blickt“, Moers, aaO.: „Ihr Gewittersturm ist ihr Auge, wenn es blickt“
- (335) *s:wʒh* „dauern, gedeihen lassen“, Dyn. 18 auch intrans. „dauern“, \* „das sie-Dauern-lassen in deinem Haus, heißt das“
- (336) *ʃn<sup>c</sup>* „abweisen, abwehren“, „jmdm. hindernd in den Weg treten, jmdm. wehren, jmdn. abhalten“, „zurückhalten“, *mw=n pw* \* „das ist unser Schicksal“ (Hannig); \* „Fahrwasser“ – dann also: „das ist ‚Fahrwasser‘“
- (337) *kʒ.t (kʒ.t{t})* „Scham, Scheide“, „Geschlecht“, Wollust; *n<sup>c</sup> wj* „gehört ihren Armen“, „gehört ihrer Verfügung“ – also AdvS; Moers, aaO., analysiert *mw pw kʒ.t=s n<sup>c</sup> wj=s* „Wasser ist eine Frau, die man sich selbst überläßt“ – ich kann dies allerdings nur in Grenzen nachvollziehen
- (338) *ʃnj* (ohne Det.) „streiten“, dann vor allem auch „etw. umgeben, ringsum einschließen; umkreisen“, „(Arme) umfassen etw.“ mit A2: „leiden an, Schmerz empfinden“ (*ʃnj hʒ.tj* „am Herzen leiden; Mitleid haben“); „beschwören, besprechen“, „fragen, eine Frage stellen; amtlich untersuchen“, „sinnen nach, auf“ (mit dir. Obj.); „etw. spüren“, „etw. rezitieren“;  
Konstruktion im Haupttext: *ʃnn.t=s jr.w n=s mr*; *jr.w* pass. *sdm*, „gemacht wird dem der Kanal“, mit vorangestellter NP, „das worauf sie sinnt“

### Zeilen 339-349 (22. Maxime: Vertrauten das ihre geben)

Beachte: in dieser Maxime werden *q*, *hṭp* und *hpr* in vielfältigen Varianten gegeneinander ausgespielt.

- (339) *s:hṭp m* „jmdn. erfreuen mit etw.“; „bezahlen, versehen mit“, *q.w* „Freunde, Vertraute, Klienten, Nahestehende“, „Diener“
- (340) „(das dir Gewordene,) indem es entstanden war für jemanden, den Gott in Gunst hält“, *hpr.w* als PsP 3.sg., bezogen auf (339) *hpr.wt* fem.pl; zu dieser Art der Kongruenzvermeidung s. Gardiner, Grammar, § 511,2

- (341) *whj* „entgehen, entgleiten; entrinnen, entfliehen“ (mit *m*: aus der Hand des Siegers; aus der Niederlage); mit Präp. *m* „Fehlschläge erleiden, keinen Erfolg haben mit“;  
Konstruktion *jr* + nom. Partizip, *jw dd.tw* ...: „was den anbetrifft, der dem entflieht, seine Vertrauten zu versehen, so wird gesagt ...“
- (342) *ʕb*: bei *ʕb.t* übersetzt Gardiner, Grammar, S. 557, s.v. „self-seeking, selfishness“ (Verweis bei Žába, zur Stelle), so auch von Hannig übernommen; muß hier wohl so verstanden werden
- (343) *sj³* „etw., jmdn. erkennen“, „Kenntnis haben von etw.“;  
*hpr.wt* „das, was geworden ist“, „das, was geschehen ist“, „das, was geschieht“; B. Gunn, JEA 12,1926,283 (9) sieht die Aussage hier als eine Sprichwort an: „One knows not the events when on (tries) to discern the morrow“; A. de Buck, in: Studies presented to F.Ll. Griffith, London 1932, S. 58 Anm.1 führt diese Stelle als Beleg an für Passiv-*tw* als „antecedent“ für ein Suffix *=f*;  
→ Wiederaufnahme des in (339) voranstehenden „Gewordenen“: wer nur an die Zukunft denkt, ist selbstsüchtig, weil er nicht bedenkt, wieviel Glück („Gottes Gunst“) zum Erwerb von Wohlhabenheit beigetragen hat; hier ist zur Sache gehörig, was Assmann, Ma‘at, S. 61-64, für das „Vergessen des Gestern“ interpretativ entwickelt (diese Stelle wird nicht von ihm aufgeführt, nur Zeile 16)
- (344) *mtj/mtr* „bezeugen, Zeugnis ablegen für, Zeuge sein für“; „etw. erkennen, anerkennen, anmelden“; „raten, lehren, unterweisen, unterrichten (*m* über)“; „prüfen“;  
*mtj* „genau, rechtmäßig, richtig“; „traditionell, üblich“; *mtj* „Art, Eignung, Geeignetheit“; *mtj htp.w* „die Art des Vergebens“?  
*htp.w jm=f* „der, über den/mit dem man zufrieden ist“; „der, der über ihn/mit ihm zufrieden ist“;  
„der Ka von der Art dessen, mit dem man zufrieden ist“  
– möglich auch: „der Ka von Rechtmäßigkeit, mit dem man zufrieden ist“
- (346) *zp.w nw hz.wt* „Fälle von Gunst“; vgl. zur Übersetzung der Zeilen 346-349 auch Burkard, Lehre des Ptahhotep, S. 209, und ders., Textkritische Untersuchungen, S. 205
- (346)-(347) Satzkonstruktion: Voranstellung *jr* + NP/*sdm=f* mit folgendem Hauptsatz/Cleft Sentence *jn* + NP + Part.
- (348) *htp.t* „Frieden“ (WB); Hauptbedeutung „Speise, Mahl“ (vor allem der Götter); „Bund, Bündel von Kraut“ (mit Kraut-Det.); scil. „bringt man nicht Befriedigung zur Stadt“
- (349) *jnj* auch „erreichen“, „zurückbringen; gerichtlich vorführen“; „etw. entfernen, wegräumen“ (*r* „von“? So nicht im WB); „etw. überwinden“; *jnj zj* „sich einen Mann holen (zum Dienst)“;  
*ʕq* „umkommen, zugrunde gehen“, „verloren gehen“, „schwinden, vergehen“, „lahm werden“ (Arm);

beachte: Žába übersetzt etwa: „Vertraute werden herbeigeführt, wenn es Niedergeschlagenheit gibt“ (in L<sub>2</sub> eher möglich);  
die Konstruktion von (348)-(349) ist analog zu (346)-(347), aber die Satzvoranstellung wird ohne Gebrauch von *jr* durchgeführt

Zeilen 350-361 (23. Maxime: Niemandes guten Ruf durch üble Nachrede beeinträchtigen)

- (350) *mskj* „Gerücht, Klatsch“ (WB, diese Stelle); (Hannig) *mskj n mdw.t* \* „Gerücht, Klatsch)
- (351) *scil.* „Du hast sie nicht gehört“, „du hast sie einfach nicht gehört“, seiner Zeitlage nach – die durch den Vetitiv von Zeile 350 als (deontische) Zukunft bestimmt ist – Vorzeitigkeit in der Zukunft
- (352) *t3* „heiß sein; entzündet sein“; *t3-h3.t* „mit hitzigem Temperament, jähzornig“ (Hannig)
- (353) Konstruktion: Wechselsatz mit näherbestimmtem Inf., „sehen, aber nicht hören können“ = nur über unvollständige Informationen verfügen
- (354) was soll *r ss.t* sein? *r ss.t? m dd r.s s.t* „sag es doch nicht!“ oä. (so wohl die Auffassung von Žába);  
*dd r* „wird gesagt zu“ jmdn.; oder „gegen jmdn., über jmdn., sagen“; vgl. *dd.hr=k r=s* „dann sollst du dazu sagen“ (Med.); HorSeth 4,3: *j.dd r=tn* „spricht für Euch“;  
– oder *m dd r=s s.t* „im es-über-sie-Sagen“ (mit Umstellung von Pron. und Präp.?)
- (355) *hft-hr* nach WB nur Subst. als „das Angesicht jmds.“, oder „Vorderseite eines Gebäudes“, in Verbindungen wie *zh3.w nzw n hft-hr* „Königsschreiber der Präsenz“, dann *hft.j-hr* (D.18): „die gegenüber ihrem Herrn“ (thebanische Westseite); (Hannig) „Gegenüber“
- (356) *t3w.t* wohl der Inf. des Verbums *t3w* „etw. stehlen“ (gegenüber *t3j* „nehmen“ (so auch Parkinson)
- (357) *s:hpr* „entstehen lassen, schaffen; aufziehen“; „sein lassen“ (im Sinne von: für die Existenz sorgen“; *s:hpr m* „jmdn. aufziehen durch (Nahrung)“; oder „jmdn. aufziehen als er noch Kind war“; aber auch: „etw. entstehen lassen aus etw.“, „jmdn. werden lassen zu etw.“, s. Zeilen 323 und 400; „Befohlenes geschehen lassen, ausführen, verwirklichen“ (Seit D.18);  
lies *r jt.t=s m msd.t* (Žába hat das *ms*-Zeichen in der Transkription vergessen; Hinweis Peter Dils);  
→ der Ausführende würde sie als gehaßte aufgreifen wie das Gesetz es täte;  
– (356)-(357): Man befiehlt den Raub an, der (den Befehl) Ausführende wird sie (die Rede) als gehaßte ergreifen wie das Gesetz es tut; oder: man befiehlt den Raub an, der (den Befehl) Ausführende wird gri-

fen/vorführen/übertreffen, daß sie (die Rede) gehaßt ist, wie das Gesetz (es tut)

- (359) *s:zwn* „bestrafen“ des Traums/der Phantasie/der Illusion/des Trugs
- (360) *hbs hr* ist so nicht belegt, „bedecken, verhüllen um ihretwillen“

Zeilen 362-369 (24. Maxime: In der Ratshalle sich als Meister der Rede erweisen)

- (364) *sʒq* „zusammensammeln, zusammenfügen“ (Teile des Leichnams, das Land in Ordnung halten); „zusammenraffen“; vgl. (183): *jw sʒq.w n=f d.s.j* „(der Überfluß) – ist ihm sammengesammelt worden von selbst“; „s. zusammennehmen“ (Urk.IV 1974,17); *sʒq hʿw=f* „sich zusammenreißen, sich ermannen“ (Sin B 23-24); *sʒq jb* „sich selbst beherrschend oä.“ (Belegstellen IV 26,1-2); lies *jb=k* statt *jb nb* (Hinweis Peter Dils)  
→ ausführlich dazu Vandier, Moʿalla, S. 175ff: „En somme, il s’agit, en vue d’accomplir quelque chose, de rassembler toutes les qualités qui sont généralement attribuées au coeur“; die Stelle hier übersetzt Vandier: „rassemble ton coeur en vue du bien“
- (365) *tftf* WB „eine besonders nützliche oder gute Pflanze (in einem Vergleich)“ (Belegstellen V 300,5 diese Stelle); wenn es eine solche ist (und es nicht eher etwas mit *tff* „herumspringen“, „entfernen“ zu tun hat), dann scheint mir hier eine beruhigende Heilpflanze geeignet, daher „Baldrian“
- (366) *rh.n=k* scil. (sprichst du,) „hast du erfahren“; merkwürdigerweise haben Žába und Vernus hier: „sprich nicht“, Parkinson jedoch richtig „you should speak“; *whʿ* (Hannig) „lösen“, „erklären, deuten, interpretieren“, Schwieriges „verstehen“; WB: „etwas verstehen“ (neuägyptisch belegt, etwa pLansing 13,10; Caminos, LEM, zur Stelle, übersetzt: „at home in“; „vertraut sein mit“, „s. verstehen auf etw.“), *whʿ jb* „verständlich, klug“ (pLansing 2,9 *whʿ jb=k*; Caminos, LEM, zur Stelle: „Your heart is understanding“); s. van Dijk, Göttinger Miscellen 33,1979,23, 2.5 Anm. 26.
- (368) *kʒ.t nb.t* „jede Arbeit“ im Sinne von Arbeitsarten (nicht: jede Arbeit vs. Nichtstun) oder „alle Arbeiten“
- (369) *whʿ s(j)* hier als „der sich auf sie (die Worte/die Rede)-Verstehende“; *r-ht* eigentlich *r-ht=f* „an jmds. Stock“ > „ihm unterstellt, ihm untergeben“ (Tempel, Herden, Äcker; Länder), Speisen stehen zur Verfügung;  
hier adverbial (mit Parkinson!)

## X. Die schichtenspezifischen Loyalitäten (25.-27. Maxime)

Zeilen 370-387 (25. Maxime: Leitmaxime der Machtausübenden: Selbstbeherrschung und richtiges Handeln)

- (370) *rdj snd=f* „die Furcht vor sich einflößen“ (in die Herzen, Feinde, mit Präp. *m*)
- (371) *hr.t* „Zufriedenheit, Ruhe, Frieden“ (Inf. von *hrw* „zufrieden, froh, ruhig sein“)
- (372) *wd-tp* (Hannig) \*, „Befehl geben“; vielleicht im Sinne von *tp* „Art wie etw. zu tun ist“ (z.B. *tp qsn* „schwieriger Fall“; *mj tp pn* „wie in diesem Beispiel“ → „einen Leit-Befehl ausgeben“, „ein Paradigma befehlen“; *r sšm.w* wie bei Parkinson!
- (373) *štm* „heftig werden (beim Sprechen oä)“; „verleumden (den Diener bei, *n*, seinem Herrn)“, (Hannig auch noch) „streiten, s. wehren“; *‘q n* „zu jmdm. eintreten; etw. geht in den Leib ein (Speisen oä)“; *jwy.t* „Böses, das man tut“
- (374) *qšj* „hoch sein“; WB spricht von Gebrauch mit bestimmendem Substantiv, vom Rücken, vom Herzen: „anmaßend, hochmütig“; *m qšj jb=k* (vgl. 52: *m ‘šj jb=k*) also: \*, „laß nicht zu, daß Dein Herz hoch ist“; *dḥ* „herabhängen; niedrig sein“, von den Armen (*dḥ ḳ*) „mit herabhängendem Arm“ → „demütig, bescheiden“; „bildlich vom Herzen: gedemütigt werden“ (Belegstellen V 480,6-7 diese Stelle, Vermerk „Ziffer 7 ist zu streichen!“)
- (375) *hn* intrans.; trotz des Semogramms (das Burkard, Textkritische Untersuchungen, S. 151f, eine Emendation zu *hnd* „treten; betreten“ entsprechend Zeile 379 vorschlagen läßt – nach Faulkner) dürfte es sich eher um das Verbum *hn* von WB III 286,19-20 handeln (mit Krokodil oder Arm als Semogramm); Vandier, Mo<sup>c</sup>alla, S. 173 (zu Mo<sup>c</sup>alla I β 2) schlägt für diese Stelle eine Bedeutung „avisé“ (besonnen; umsichtig; gut beraten) vor; Hannig, S. 601, „energisch sein, energisch führen“ (für die Mo<sup>c</sup>alla-Stelle *šhr šn* „energische Politik“), was ich hier abgewandelt übernehme:  
→ „hüte dich, daß du (allzu) energisch bist“, „daß du streng, scharf, rücksichtslos bist“
- (376) *nsr* „brennen“, „brennend sein“, hier Subst./Inf., (Hannig) „Zorn; \*Entflammung“
- (377) *s:hrj*, jmdn., etw. entfernen“ (Schmutz, Sünde, Böses), „vertreiben, verscheuchen“ (Gespenster), in allen Fällen *hr/m/r* „von“; die Schreibung *hr* mit Komplement *r* kann mit Suffix für „Gesicht“ stehen; also „wende dein Gesicht ab“;

- oder ein intrans./reflexiver Gebrauch von *s:hrj*: „sich entfernen“ (von Hannig als *s:hr* „hinauffliegen, s. nach oben bewegen“ von *s:hrj* unterschieden) → dann also: „entfernen dich von Dir, halte Distanz“;
- hn* (1) „versperren (den Weg mit Kleidern)“, „verschlossen halten (vom Munde)“; (2) „etw. ordnen, in Ordnung bringen“, „etw. ausstatten, versehen mit“ (*m*); „etw. befehlen“; „jmdm. (*n*) eindringlich sagen, ihm einschärfen“; (Hannig) „s. kontrollieren, beherrschen (Mund, Hände)“
- (378) *nsr.t/ns(w).t* „Feuer; Flamme“; *tʃ* „heiß sein“, als schlechte Eigenschaft: hitzigen Mundes, Herzens, Leibes (Belegstellen V 229,13 diese Stelle; 14: hier Zeile 352); *shr* > *sšr* „an etw. streichen; etw. bestreichen“ (Wände, Boden mit etw.; auch vom Bestreichen mit, *m*, Gold); hier übertragen verstanden: das „Dahinstreichen“ der Flamme; (Hannig) „ausgehen, verlöschen“ (der Flamme)“ (wohl hier!);  
→ *sšr=f* bezieht sich nicht auf fern. *nsr.t*, sondern auf *tʃ-jb*
- (379) *n* „schön sein, schön anzusehen sein, schön erscheinen“; „schön handelnd d.h. gütig oä; der Gute“ (Belegstellen I 190,7 diese Stelle + Urk.IV 970,13); „freundlich, heiter; freundlich zu jmdm. (mit *n* oder *hr*); erfreulich für jmdn.“; *hnd* „treten; betreten“;  
*qd* „Töpfe formen; bauen; bilden, schaffen“;  
→ Konstruktion NP + PsP, epexegetisches Partizip: Der Gute ist betreten, der seinen Weg baut
- (380) *mnš* (Hannig) \*, „mürrisch sein“; *n* + Zeitausdruck s. Gardiner, Grammar, § 164,8: „in/innerhalb von zwei Monaten, in einer Stunde“ oä.
- (382) *wnf jb* „s. freuen; froh sein“; mit Cannuyer, L'obèse de Ptahhotep, S. 100 mit Anm. 72 (Lit.) kann die Bedeutung von *wnf* als „lösen“ angesetzt werden, also wörtlicher: „gelösten Sinns“ sein; auch: „der Frohe“ (Belegstellen WB I 319,12 hier und Z. 500; + MedHab 79), „das Frohsein; die Freude“ (Belegstellen WB I 319,13 = Dend Mar III 49)
- (383) *scil.* „einen Hausstand gründen wird“, obige Übersetzung ist der Brunners, Weisheitslehren, S. 124; 339, ähnlich
- (384) *stj (stj)* „etw., auf etw. schießen“; „den Pfeil schießen“, auch übertragen von Blicken (s. Z. 124); „(etw.) schütten, hinschütten“, *r tʃ* „auf den Boden“, auch: „etw. werfen, legen“ „etw. unwillig zu Boden werfen“ (*r tʃ*); „eine Flüssigkeit ausgießen“, „etw. spritzt (aus dem kranken Ohr) auf den Boden“ (*r tʃ*); „das Bein strecken“; „etw. knüpfen, knoten“; (Hannig) \*, „aufschreiben“; mit Semogramm D 4 „etw. erblicken“, „sein Gesicht wenden nach“;  
*mh* (Hannig) „füllen, vollmachen; vervollständigen“, „etw. (*m/hr* mit Inhalt: Nase mit Leben, Ohren mit Wahrheit) füllen“; PsP „voll, gefüllt sein“, „trächtig sein (von Kuh)“; „Vertrauen haben“!! WB auch: „jmdn. voll befriedigen mit etw., im Sinne von: jmdn. voll bezahlen (NR)“;  
→ AdvS aus subst. Partizip und PsP;



Parkinson, Tale of Sinuhe, S. 258 („who aims at completion“) in der Bedeutung von *mḥ* ähnlich: *stj mḥ* „wer auf Erfüllung hinzielt“/„Erfüllung anstrebt“

- (385) *jrj ḥmw* „das Steuer handhaben, steuern“, *r* „nach ... hin“; *jrj.w ḥmw* „Steuermann“  
→ wie der, der das Steuer der Angelegenheit aufs Land/zum Land in richtet//der die Angelegenheit auf Grund steuert
- (386) *ndrw* (t-Inf.) „fassen, packen“ mit oder ohne Obj.; auch „jmdn. verhaften“; auch von Raubtieren, die ihre Beute packen, vom Fangen auf der Jagd; übertragen (D. 18) „Gesetze, Vorschriften befolgen“; scil. „(und) ein anderer ist ergriffen worden“
- (387) s. 377: *hn* (1) „versperren (den Weg mit Kleidern)“, „verschlossen halten (vom Munde)“; (2) „etw. ordnen, in Ordnung bringen“, „etw. ausstatten, versehen mit“ (*m*); „etw. befehlen“; „jmdm. (*n*) eindringlich sagen, ihm einschärfen“; (Hannig) „s. kontrollieren, beherrschen (Mund, Hände)“;  
zur Partikel *j* s. Gardiner, Grammar, § 245 („vague exclamatory or interjectional force“; „it seems to have some such meaning as ‚indeed‘“)

Zeilen 388-398 (26. Maxime: Dem Großen nicht in die Quere kommen; „Kräfte des Selbst“)

- (388) *hsf m* „jmdn. abwehren, zurückweisen von“ (belegt als Passiv: nicht abgewehrt werden von!); *-tw* hier als Passiv verstanden; *m* ist nicht notwendigerweise Rektion („jmdn. abhalten, verhindern etw. zu tun“, mit Obj. und *sdm=f* bzw. *r* + Inf.);  
also: „es sei nicht, daß widerstanden wird im Handlungsmoment des Großen“
- (389) *s:ḥdn* „(das Herz jmds.) unwillig machen“, (Hannig) „ärgerlich machen, Verdruß bereiten“;  
→ es gibt Näg. ein Wort *ḥdn* „unwillig sein“
- (391) *sdbj* < *sdb* „Schaden, Unheil (die von jmdm. ausgehen)“, oder „(die an jmdm./an etw. sind)“; vgl. *sbj sdb n jrj sw* „das Unheil gegen den bringen/wenden, der es getan hat“; *ḥpr r* „feindlich gegen jmdn. geschehen, jmdm. zustoßen“; vgl. *wdj sdb=f r* „der Schaden, der von ihm ausgeht, jmdm. zufügen“: „seine Ungunst“/„Ungnade“  
*šnt/šntj* „streiten“, „mit Worten streiten“: „jmdn. schmähen, beleidigen“; auch „jmdn. bekämpfen“
- (392) *sḥ m* „etw. lösen, ablösen, auslösen von“; „s. trennen von“
- (393) *kʾ.w* „Kas“, nach WB V 90,1 auch „von einer einzelnen Person; des lebenden Menschen (wo gewöhnlich der Singular *kʾ* steht)“; vgl. die Verwendung in der Selbstanrede in *Hirtengeschichte* 14. Žába, zur Stelle hier, faßt es metaphorisch als „Würden“ auf („dignités“); die Mehrheit der Übersetzer will allerdings das Wort für „Nahrung, Unterhalt“ lesen

(etwa Parkinson, Tale of Sinuhe, S. 259, „He is a giver of sustenance, together with God“) – wozu ich mich aber aus Gründen des Kontextes nicht verstehen kann. Die Beziehung der Wörter *kʃ* und *kʃ.w* hier sehe ich in Analogie zur Beziehung der Wörter *bʃ* und *bʃ.w* zueinander, also „Ka“ und „Ka-Macht“ oder „Ka-Kraft/Kräfte“

- (394) *mrr.t=f jrr.t=f* „das was er will, ist das, was ihm getan wird“
- (395) das erste Wort ist nicht gut zu identifizieren; möglicherweise *s:qđj* „fahren, gehen“ (allerdings hier mit Buchrolle), aber die Übersetzungen verwenden Bedeutungen, die anderer Herkunft sind: *Žába* übersetzt kommentarlos „(sa face) se retourne vers toi ...“; offenbar geht er von einer sonst nicht belegten Bedeutungsvariante des Kausativs *s:qđj* als „umdrehen“ oä. aus, die er wohl von der Bedeutung der einfachen Wurzel *qđj* (erst seit NR belegt) als „umhergehen“; „s. umkehren“ (mit Reflexivpronomen) abgeleitet hat (im Koptischen hat der  $\tau$ -Kausativ von  $\kappa\tau\epsilon$  „wenden“,  $\kappa\tau\omicron$ , allerdings analog die Bedeutungen „s. umkehren; s. wenden, umwenden“);
- Parkinson, Tale of Sinuhe, S. 259: „compose your face after tumult“ (also wohl auf der Basis von *s:qd* „bauen lassen“ im Sinne von „das Gesicht aufbauen lassen nach dem Groll (?)“); ähnlich Vernus, Sagesses, S. 97 „Prends une contenance [litt.: mets en forme (?) le visage] ...“ mit Anm. 185 (Lesung *sqđ hr*); Hannig hat ein Wort *sqđj* – med. – „s. ausbreiten“; *hr* „Gesicht“; *rdj hr* „das Gesicht in eine bestimmte Richtung wenden“, „auch: es jmdm. zuwenden“, „auch: Acht geben auf ...; s. einer Sache annehmen“; vgl. Zeile 283 für eine Übs. „Aufmerksamkeit“, „Beachtung“; *nšnj* „Wut; Unwetter“ (allgemein: Wut, Groll einer Person);
- *Žába*s Lösung ist wohl am wahrscheinlichsten
- (397) *hṭp* „der Frieden; das Glück“; „Glück, Wohlstand“
- (398) *s:rd* „wachsen lassen“

Zeilen 399-414 (27. Maxime: Den Großen belehren und unterstützen)

- (400) *s:hpr* „entstehen lassen, schaffen; aufziehen“; *šzp* „empfangen“, „jmdn. sein lassen, für ihn sorgen“, etc., WB: passivischer Gebrauch: „annehmbar sein für jmdn.“, *šzp n jb n NN* „(Personen), die dem NN teuer sind“; von der gnädigen Annahme des Opfers durch den Gott; (Hannig) „Empfang“ (von etw., jmdm.); Anerkennung, Akzeptanz“; lies *m hr-jb* (*jb* von *Žába* vergessen; Hinweis Peter Dils) „in der Mitte von, inmitten von“;
- Žába* liest – wohl durchaus zu Recht (Semogrammstrich) – *šzp*  $\approx$  WB „jmds. Hand ergreifen = jmdn. bei der Hand fassen (immer freundlich, um ihn zu geleiten u. dgl.)“; mit *r* „auch: jmdn. führen nach“; also wörtl. „laß sein Handergreifen werden/trage Sorge für die Ergreifung seiner Hand“

- (401) *hr hr* „etw., jmdn. fällt auf etw., jmdn.“ = Dinge, die auf die Erde niederfallen; das Gesicht, das auf ein anderes/auf jmdn. fällt (es sieht); Nut, die sich über den Toten wirft;  
also: „du solltest veranlassen, daß es auf seinen Herrn – den König – fällt, daß er klug ist“  
*sʒʒ* „weise sein; verständig sein“; „wissen daß ...“ mit Satz; „intelligent“, s. Lichtheim, *Moral Values*, S.86 („intelligence-understanding-discernment“);  
→ mögest Du veranlassen, daß die Tatsache, daß er verständig ist, auf seinen Herrn fällt
- (404) *dʒ* „Nahrung, Speise“; für die Notwendigkeit, ein Verbum anzusetzen s. Z. 241, Kommentare zur Stelle (auch *Žába*, aaO.); *hʒp* auch: „die Gnade, das Freundlichsein (eines Höhergestellten)“  
*mrw.t* „Liebe, Beliebtheit“; „Liebe = Wunsch nach etw.“ (Belegstellen II 103,4); vor allem in den Ausdrücken: *n mrw.t=k* „aus Liebe zu dir“, „weil du mich liebst“, bzw. mit folgendem *sdm=f* oder Inf. „damit“
- (407) *sʒ* „Rücken“ auch übertragen: Rücken von etw., wie Hand, Fuß; von der Erde, den Bergen; *rdʒ sʒ=f r* „sich abwenden von jmdm.“; *hbs* „jmdn., den Körper, den Rücken jmds. bekleiden mit etw. (m)“; „jmdn., etw., einen Körperteil verhüllen“, „etw. zudecken, einwickeln“, auch übertragen; WB hat Bedeutung „bekleidet sein“, aber Passiv/PsP? (Belegstellen III 64, 8-9; 9 = Pyr.1988 PsP!) dann > *hbs* hier intrans. „bekleidet sein“!! (wie etwa auch *r qbb* Westc. – Gardiner, *Grammar*, § 332 – „erfrischt sein“)
- (409) vgl. WB *sʒh=f n* „seine Würde des/als ...“; *sʒh* „Vornehmer, Edler“
- (410) *ʿnh sw* „er ist ein Lebender“
- (411) *qʿh* „Oberarm, Schulter“; (Hannig) *jr=f qʿh nfr jm=k* „er wird eine große Hilfe für dich sein“ (nach *Žába*); *gr (œ)* Partikel am Satzende: „(nicht) mehr“; „auch, ebenfalls“, „auch ferner hin“
- (414) oder: „welches das Hinhören/den Hinhörenden liebt“; der Anfang wird wieder aufgegriffen: die Belehrung des Großen

## XI. Vom richtigen Entscheiden (28.-29. Maxime)

### Zeilen 415-421 (28. Maxime: Unparteiliche Gerechtigkeit vertreten)

- (415) *jrj* hier „etw. sein“ (Fürst, Beamter, Diener), WB I 109,26-28; oder: „ein Amt ausüben“, aaO. 29; *zʒ* hier: „Zögling“, im Sinne von Brunner, „Sohn“ (d.i. Gehilfe) ? Alternative wohl: *zʒ zj* „gentleman“ (Parkinson), „Mann von Stand“ (s. auch Zeile 493), ausführlich behandelt von Fischer-Elfert, *Lehre eines Mannes*, S. 299ff (vgl. auch Anm. 106); dann *zʒ zj n qnb.t* „ein Mann von Stand des Rates“, „Standesperson des Rates“, s. auch Fischer-Elfert, aaO., S. 307;

- šj.t „die Vielen; Menge“, Vielheit, „Volk, Allgemeinheit“
- (417) *m3d.w* Substantiv; *m3d* „ein mineralischer Stoff“, (Hannig) „Bimsstein“ (für den Spiegel, zur Politur der Metalloberfläche); *m3dyw* „Diener (die Speisen zutragen), Aufwärter“; *m3dw* \*, „Brückenjoch; \*Stäbe“; Belegstellen WB II 35,1-2; 4-5; 7 (Belegstellen II 35,4 die Stelle hier); nach Vernus (Le vizier et le balancier, S. 437ff) *m3d.w* „Balancierstange; Tragejoch“ („balancier“, „palanche“);  
*šdj* „nehmen, fortnehmen, herausnehmen“: (Dinge, Steuern, Abgaben) „nehmen, einziehen“, „etw. dem Speicher, Schatzhaus entnehmen“, übertragen D.18: „Geheimnisse ausplaudern“ (*šdj jm.jt hnw r šj*), med. „krankes aus dem Körper entfernen“, „jmdn. mit sich nehmen an einen Ort, zu jmdm. hin“, „s. etw. nehmen (um es zu benutzen); etw. ergreifen“, auch: „Lärm, Streit erregen“; → „retten, erretten; bewahren vor ...“ (ohne Angabe wovor: vom Gott, der den Elenden rettet; vom König, der sein Heer rettet, R.II; den Schiffbrüchigen retten); → „lesen; vorlesen, rezitieren“ (Worte, Inschriften, jmds. Namen lesen; ein Buch, einen Brief, einen Denkstein lesen);  
 c (mit Y2) „Schriftstück, Urkunde; Register“, spezifisch: „Rechtstitel, Rechtsanspruch“ (auf etw.); auch als Verbum, AR: cy (Hannig) „beanspruchen, ein Rechtsdokument besitzen“; Vernus, aaO., S. 439, liest <*w3d*>c (nach L2) „Urteil“;  
 → also *m3d.w* (< *m3d.w*) c nach Vernus, aaO., S. 441 „sauvegarde les équilibres (lit. les balanciers) du jugement“;  
 hier: „die Balance des Rechtsanspruchs“
  - (418) *mdw m* „immer im Sinne von ‚böse reden‘ über“, also: „Sprichst du über jemanden, der sich auf eine Seite schlägt, so verhindere, daß er seine Absicht nennt“;  
 oder: „Sprichst du als jemand, der sich auf eine Seite schlägt/parteiisch ist“ oder „Urteilst du, schlage dich nicht auf eine Seite“ (*m rdj.w* als Neg. Imperativ + Negativkomplement)
  - (419) *z3w* (III.inf.) „etw., jmdn. bewachen, hüten“; „s. hüten; s. hüten vor“ (fast immer im Imperativ); Gardiner, Grammar, § 338,3 „verhüte, daß er seinen Plan nennt“ („beware lest he say his plan“);  
*šhr* „Gedanke, Plan, Rat jmds.; seine Absichten; Auftrag, den man erteilt oder befolgt“; *hr šhr=f* „unter seiner Leitung“; dann „Wesen, Art jmds.; sein Befinden, Zustand“; „Betragen, Verhalten jmds.“ (Z. 136; 138; 136: *šhr hft w3d k3=f* (der Große) „das Verhalten gemäß den Anordnungen seines Ka“); „Angelegenheiten, Zustand eines Landes, des Tempels“; „Art und Weise etw. zu tun“  
*srjw rdj=f md.t hr gs-jr.j* AdvS mit vorangestelltem Thema/Subjekt
  - (421) *w3b* „umwenden“; „s. umwenden“; trans. „etw. hinwenden nach“ (mit *n* Pyr.; mit *r* Gr.); vgl. *w3b* c „die Hand wieder hinreichen“; *w3b jh.t*

„opfern“, oder *wdb htp-ntr* „Opfergaben zuwenden“, *zp=k* scil. „dein Fall“;  
*wd<sup>c</sup>.t* WB „Substantiv“ (Belegstellen I 407,3 diese Stelle); (Hannig) „Urteil“, *rh wd<sup>c</sup>.t* „der das Rechtswesen kennt“; Ableitung von *wd<sup>c</sup>* „trennen; richten“; vgl. *wd<sup>c</sup>-ry.t* „(entscheidend, in letzter Instanz) richten“ (s. Z. 331)

### Zeilen 422-425 (29. Maxime: Güte in der Gerechtigkeit zeigen)

- (422) *zf/zfn/sf* „sanftmütig sein, milde“; *sf* „sanftmütig, milde sein“, auch mit Präp. *n*: „zu jmdm.“; mit Präp. *hr*: „wegen etw. milde sein“; „gern neigt: nicht milde sein“;  
 WB: *zp=f hpr/hpr zp nfr* „wenn sein (guter, böser) Fall eingetreten ist“ (Belegstellen III 262,14); s. auch hier Zeile 520
- (423) *gs<sup>3</sup>* „s. neigen; schief sein“, auch übertragen: „s. jmdm. zuneigen = parteiisch sein (mit *n* des Dativs)“; *q<sup>3</sup>* „richtig sein“, als Subst. „der Richtige = der richtig Handelnde, der Gerechte uä.“; „die Richtigkeit; das Richtige“, auch „Richtschnur“ (Belegstellen I 233,17);  
 hier: „Aufrichtigkeit“; „Rechtschaffenheit“
- (424) *sw<sup>3</sup> hr* „vorbeigehen an, bei jmdm., etw.“, „dahingehen“ (von der Zeit); übertragen „über (*hr*) etw. hinweggehen, es auf s. beruhen lassen“, „auch: die Gesetze nicht achten“ (Belegstellen IV 61,16-17); *sh<sup>3</sup>* (t-Inf.) „s. erinnern, gedenken; gedenken lassen“, „einer Sache gedenken = ihrer Erwähnung tun“, „jmds. gedenken“, „s. an Böses, Gutes erinnern“  
 → üblicherweise: „denk nicht mehr daran“ (< „tu ihm nicht Erwähnung“)
- (425) *gr* „schweigen“, „ruhig, leidenschaftslos sein“; *gr n* „vor jmdm. verstummen“  
 → „als er vor dir verstummte am ersten Tag“; „seitdem er verstummte“, „still, schweigsam wurde“

## XII. Abschließende Folge der Hauptpositionen (30.-37. Maxime)

### XIIa. Wohlhabenheit und Loyalität (30.-31. Maxime)

#### Zeilen 428-436 (30. Maxime: Arm gewesen, reich geworden)

- (428) wörtl. „(zeitlich) nach Deiner Bedürftigkeit/Niedrigkeit“; zur Bedeutung von *nds* hier und sonst im Text Franke, Kleiner Mann, S. 46 („*Nedjes* ist eine für die Erste Zwischenzeit (8.-11. Dyn.) typische Bezeichnung und etwa bis in die Zeit Sesostri I.‘ populär; sie wird fakultativ benutzt, wo es um Beschreibungen relativer Positionen geht: ‚jung‘ (Alter), ‚klein‘ (sozial schwach) und ‚gering‘ (sozial niedrig). Antipode des geachteten und beschützten *nds* ist vor allem – seit Anchitifi (Pfeiler

- Ia, Z.3) zu belegen – der *hwrw*-Geringe, der stigmatisiert wird und eine Bedrohung für die Gemeinschaft ist“)
- (429) *jrj jh.t* „Dinge tun; als Geschäftsführer handeln, etw. unternehmen“; „tätig sein; opfern“; „Rituale durchführen, Riten vollziehen“; beachte: *jrw-jht* „Arbeiter“, *jr.w.t jh.t* „Arbeiterschaft“; *tp-jm* Adverb „vorher, vordem“ (WB, diese Stelle; Ableitung von der Präp. *tp-m* „nach ... hin“); *gʷw/gʷw.t* „Mangel, Not“; auch „Engpaß“; auch „Bündel“ (alles Ableitungen von *gʷw* „eng, beengt sein; Mangel leiden; etw. entbehren, ermangeln“; auch trans. „jmdn. Not leiden lassen“)
  - (432) *sšj* „flehen (*n* zu); erlehen, beten (*n* zu)“; vgl. auch Vernus, Sageses, S. 101 und S. 129 Anm. 201; *hntw* als Adverb „früher; vordem“; *hpr hntw* „was zuvor geschah; im Anfang entstanden“ (WB)
  - (433) *kʷ* wohl von *kʷj* (Dyn. 18 *kʷj*) abzuleiten, „entblößen, enthüllen“; (Hannig) „diskret sein“; *kʷj-jb* „offenherzig, freigebig“ (E. Hornung, ZÄS 87,115); „großzügig, freigebig, vertrauenswürdig“ (Hannig), möglicherweise auch „großzügig, verschwenderisch“; WB hat „sparsam“, „knauserig“; *kʷj-jb* nach Žába (mit Verweis auf Z. 233; 234) „vertrauenswürdig“; Negationsverb + *sdm=f*, s. das zu Zeile 178 Gesagte
  - (434) *rdj.w* im WB nur als *dj.w* belegt: „Gabe, Geschenk“
  - (435) *ky mj.tw=k* (< *mj.tj*) „ein anderer deinesgleichen“, „ein anderer wie du“ (vgl. *bʷk mj.tj=j* „ein Diener wie ich“);  
→ „du bist nicht hinter einem anderen wie du zurück“

#### Zeilen 441-456 (31. Maxime: Respekt erweisen; Eigentum gewährleisten)

- (441) *hms sʷ=k* WB unter *sʷ* „den Rücken beugen (als Zeichen der Demut)“, wird gegenübergestellt: *qʷ sʷ* „mit hohem Rücken = hochmütig“; demnach nicht wörtlich – „Rücken krümmen“ –, sondern das Gegenteil von Hochmut: Demut; *hr.j-tp* „das Oberhaupt; der Oberste“ (ohne Genitiv, als Amtstitel, auch von Gaufürsten; als Göttertitel: Oberster; mit Suffix: sein Vorgesetzter; auch mit *m* und Inf.: Oberster bei einer Tätigkeit); wörtlicher: „Beuge dich deinem Vorgesetzten ...“ (< „Beuge deinen Rücken deinem Vorgesetzten“)
- (442) *prw-nzw* scil. „Königshaus“, aber im Sinne der Zentralverwaltung mit ihren diversen Abteilungen (und *jm.j-rʷ*-Positionen); s. zu *prw-nzw* Van den Boorn, Duties of the Vizier, S. 66f; 322-324; Doxey, Non-royal Epithets, S. 121ff  
(441-442) „wie auch“ („und“) ist eine Wiedergabe der Koordination durch direkte Nebeneinanderstellung von Substantiven, hier *hr.j-tp* und *jm.j-rʷ*

- (443) *wnn* futurisch oä. Gardiner, Grammar, § 326; *mn hr* „bleiben auf etw.“ (besonders vom Dauern auf dem Thron, auf dem Sitz: vom Erben, der auf seinem angestammten Platz bleibt; von Göttern und vom König, die dauernd den Thron innehaben); „fortbestehen“ (vom Himmel, *hr* auf seinen Stützen); „dauernd stehen“ (von Bauten *hr* auf seinem Fundament);  
zu *wnn* s. auch den Gebrauch Z. 132 (im Nachsatz einer Periode, „es ist dies und das, wenn das und das ist“); Z. 243 (Einleitung einer Periode, „Wenn das und das der Falle ist“)
- (444) *db<sup>3</sup>.w* „Ersatz“; „Entgelt, Belohnung“; „Bezahlung“
- (446) *qsn* „schwierig, schlimm; schmerzhaft“; vom Herzen: „bekümmert, bestürzt“; „schwer“ (von Arbeiten, Lasten); „schlechte“ Zeiten; „üble“ Lage, „schwieriger“ Fall; *qsn pw* „schlimm steht es mit ...“;  
*jtn* (s. Zeile 485) „s. jmdm., etw. widersetzen (mit Obj. oder *m*)“; (Hannig auch noch) „im Widerspruch sein mit; gegen sein“; *jtnw* „Widersacher; Feind“; *jtn.w* „Widerstrebendes, Schwieriges (in Büchern); Geheimnisse“
- (447) *zf* „sanftmütig sein, milde“; *zf.t* (Hannig) „Nachsicht, Milde“
- (448) *h<sup>3</sup>b* „(ehrfürchtig) gebückt sein; sich beugen“; mit *n* : „vor jmdm.“; „auch: die Arme beugen (als Geste der Ehrfurcht)“; mit *n*: „vor jmdm.“; *q<sup>c</sup>h* „Oberarm; Schulter“; „selten auch vom Arm allgemein“;  
*kff* „entblößen, enthüllen“; „plündern, berauben“; „etw. fortnehmen, entfernen von einem Ort“ (mit *hr*; *hr-tp* „von“); „jmdm. (*n*) die Arme reichen, entgegenstrecken“ (Pyr., TB); „enthemmt“; Parkinson: „The arm is not sprained by baring it“; „Der Arm ist nicht verrenkt beim Es-Enthüllen“;  
auch: \*, „der Arm kann sich dem nicht entgegenstrecken, es auszunützen“, „man kann nicht akzeptieren/hinnehmen, es auszunützen“
- (450) *t<sup>3</sup>y* (offenbar Negativkomplement *t<sup>3</sup>y.w*) „nehmen, fassen, ergreifen“ (auch übertragen: „Gott ergreift jmdn.“; macht ihn rasend; „Jubel anstimmen“ (< ergreifen), Näg.; „Zittern bekommen“; „s. trüben Gedanken hingeben“ (*t<sup>3</sup>y h<sup>3</sup>.tj=f shr.w*); „jmdm. etw. fortnehmen“; „Abgaben einziehen“; „rauben, erbeuten“; „etw. stehlen“, „jmdn. bestehlen“; mit dir. Obj. „ein Kleid anziehen, es tragen“;  
*s<sup>3</sup>h.w* „die Nachbarn“
- (451) *d<sup>3</sup>r* „jmdn. bezwingen“; „mit Obj. der Sache: etw. rauben“; „die Leidenschaftlichkeit bezwingen“; *tkn* „nahe sein, nahe kommen“; mit Präp. *m*: „einer Person nahe sein; s. ihr nähern“; auch: „einer Person nahe stehen, vertraut sein; bes. auch: dem König“
- (453) *s:jw* „gegen jmdn. Klage führen“ (mit Präp. *r*); „jmdn. einem Höheren (*n*) melden“ (Pyr); „jmdn. verklagen bei jmdm. (*n*) wegen etw. (*hr*)“ (AR); *r sdm.t=k* „bis du hinhörst“, oder *r sdm.tw=k* „bis/damit du gehört/verhört wirst“

- (454) *bq̄bq̄* „eine Charaktereigenschaft (des Herzens)“ (Belegstellen I 479,12 diese Stelle); (Hannig) \* „Aufsässigkeit“; vgl. *bq̄* (Hannig) „widerpenstig, rebellisch sein“; *bq̄-jb* (Hannig) „voller Ressentiments“; *jmj* „nicht sein“ oä. (Negationsverb), hier offenbar als subst. Form (Inf.); mögliche Auffassungen: (1) \* „Nicht-Sein“ für das Herz ist *bq̄bq̄*; (2) \* „Nicht-Sein“ ist es für das Herz, das *bq̄bq̄* ist“ (so im Text)
- (455) lies: *jr rh̄=f s.t jw̄=f r šny* (Burkard, Textkritische Untersuchungen, S. 296 Anm. 1); Suffix *=f* bezieht sich auf „Vorgesetzter“; ob *šny* für *šnw* „die Leute, Hausgenossen“ (Näg.), Zusammenhang mit *šnw.t* „Hofstaat, Hofleute des Königs“; das *šnj*, das Parkinson, Tale of Sinuhe, S. 260, für „streiten“ (WB IV 494,11-13) in Anspruch nimmt, gehört zu *šnj* „bezaubern, besprechen“ (Anthes, ZÄS 86,1961,86ff);
  - *šnj* „Schmerz empfinden, leiden“ (allerdings III.inf. mit t-Inf.); *šn.w* „Krankheit, Kummer, Not“
- (456) *s.t tkn.t* „eine nahe Stelle“ (Belegstellen V 333,13 diese Stelle); vgl. aber auch *tkn s.t* \* „nahe, an Platz“, Sethe, Lesestücke, S. 81,7 (Louvre C1)

## XIIb. Die Rechte der anderen (32.-35. Maxime)

Zeilen 457-462 (32. Maxime: Die Selbstbestimmtheit der Geschlechtspartner wahren)

Zu dieser Maxime s. Kammerzell, LingAeg 11,2003 (im Druck).

- (457) eigentl. *nk* „beischlafen; den Beischlaf vollziehen“, vom Menschen: *n nk=j hm.t t̄y* „Ich habe nicht Ehebruch getrieben“ (TB 125, auch mit *m* der Frau; vom Stier; bildlich vom Nil (Sp.); „beiwohnen, s. paaren“;
  - es folgt aus den Stellen nicht notwendig eine solche direkte Bedeutung, der Stilebene des Textes könnte entsprechen: „(s. geschlechtlich) nähern“ oä.;
- hm.t* „Weib; Frau“: „Frau als gebärendes Wesen, als schwach; auch von den Weibern des Harems, als Beute im Kriege, als Klagefrauen“; „Ehefrau“, aber vielleicht nur in Verbindungen („zur Frau machen, nehmen“; „zur Frau geben“; „die Frau und die Kinder“; „seine etc. Frau“, „Frau jmds.“);
- hrd* „Kind“, „Ungewöhnlich im Singular: = Sohn jmds.“, „mit Suffix: sein Sohn als Verwandtschaftsangabe“;
- hrd* „ein Kind sein (vom jungen Horus) D.18 (alt)“ (WB: „belegt seit alter Lit.“, meint: Geburtsmythos, Memphitische Theologie etc.; Belegstellen III 398,13); „s. verjüngen: von Leib und Gliedern; vom Mond; von Pflanzen“; „in dem Ausdruck: wiedergeboren werden als Kind (vom Mond)“, D. 19; 20 (*hrd m msw.t*); *hrd.w* „die Kindheit“ (Totb.)
- hier (mit Kammerzell, aaO.): „Junge“, „Knabe“



- *hm.t hrd* (nach Kammerzell, aaO.) Koordination/Disjunktion zweier Substantive durch direkte Nebeneinanderstellung, „Frau und/oder Junge“
- (458) *hsf* trans. „jmdn., etw. abwehren, abweisen, zurückweisen“, „etw. bekämpfen, beseitigen“, „einer Äußerung entgegentreten, s. ihr widersetzen“, „jmdn. strafen, bestrafen“, *hsf r* „jmdm. vor Gericht entgegentreten (Totb. vom Herzen)“, „jmdn. abhalten, verhindern etw. zu tun (mit Obj. der Person und folg. *sdm=f* oder *r* und Infinitiv)“, *hsf.t* „die Strafe, Bestrafung“, als subst. Ableitung vom Verbum auch möglich: „Untersagtes“, „Versagtes“, „Unerlaubtes“, „Unzulässiges“, „Mißbilligtes“, „Verweigertes“;
- rh* trans. „jmdn. kennen, von jmdm. wissen; jmdn. näher kennen lernen“, „etw. erkennen; etw. können, verstehen“, mit Obj. und *r*: „im Sinne von etw. unterscheiden von“, intrans. „gelehrt, wissend sein“;
- mw* „Wasser = Flüssigkeit“ (von Körperflüssigkeiten –Tränen, Muttermilch, Speichel, Blut, Samen; von krankhaften Ausscheidungen); „vom Saft der Pflanzen“, „vom Gift des Skorpions“, *wnj mw=f* „jmds. Wasser übertreten = ihm feindlich werden“ (Gr.); im Ausdruck *hr mw n wd.t=f* „jmds. Befehl gehorsam“, *r-c mw* „bis zum Wasserspiegel, Grundwasser“;
- h3.tj* „Herz“, bei Z. sonst jedoch *jb*, daher *h3.t* „Vorderteil“ (heißt speziell: der Vorderkörper, die Brust, z.B. in *jwf (n) h3.t* „Brustfleisch“); „Vorderseite“, „Zumeist: Antlitz, Stirn“, hier (nach Kammerzell, aaO.) „Miene“
- (459) *qb* „kühl sein“, vom Mund „vorsichtig im Reden, besonders in dem Ausdruck: kühlen Mundes (*qb r3*) d.h. ruhig, leidenschaftslos sprechend“, *qb/qbb* „die Kühle“ (Inf.), hier (nach Kammerzell, aaO.) „Linderung“
- (460) *s:wh(3)* „die Nacht zubringen“ (*wh/wh3* „dunkel sein“, „von der dunklen Nacht; bildlich als krankhafter Zustand des Herzens“, med.)
- (462) *hdj* „etw. (be)schädigen, zerstören“, intrans. „Schaden tun“, „s. vermindern, fehlen“, „in Verbindung mit *jb* „Herz“: jmds. Herz (sein eigenes Herz) kränken“ (Belegstellen III 213,15 auch die Stelle hier); (Hannig) „verderben, vereiteln“, „verleumden“, „verfälschen“, „verletzen, auflösen“ (Befehl, Vertrag), Subst. *hdj-jb* „Intrige, Beleidigung“, → „so daß er kühl/abgekühlt ist, nachdem er seinen Sinn beeinträchtigt hat/sich gekränkt hat“

Zeilen 463-480 (33. Maxime: Mit Freunden vernünftig umgehen)

- (462) *qcr* „etw., jmdn. suchen“, „etw. denkend suchen“, „durchsuchen“, auch im Sinne von „die Gedanken eines Menschen erforschen, prüfen“, s. Posener, L'enseignement loyaliste, § 2: der König Nimaatre, *sj3 pw jm.j h3.t jw jr.tj=fj qcr=sn h3.t nb.t* „er ist Sia im Herzen; seine beiden Augen durchforschen einen jeden Leib“ (Text z.B. K. Sethe, Lesestücke, S.68); „ergründen, ausloten, erkunden“, *qd* „Wesen, Art, Gestalt“, „Charakter“

- (464) *šnj* (ohne A2) „bannen; umschließen, festhalten, im magischen Bann halten“ (s. zu dieser Bedeutung Anthes, ZÄS 86,1961,86ff) > „umkreisen; umgeben“;  
*šnj* (mit schlechtem Vogel, aber vielleicht auch mit A2 – Hannig) „Schmerz empfinden, leiden“, mit dir. Obj. „an etw. leiden“ (z.B. am Herzen; auch im Sinne von Mitleid haben); also etwa: „nicht daran leiden, s. zu nähern“; auch  
*šnj* (mit A2) „fragen; sagen“; „etw. amtlich untersuchen; Nachfragen richten an jmdn.“, auch mit *r*: „nach etw. bei einer Behörde Nachforschungen anstellen“
- (465) *jrj zp* „etw. Gutes oder Böses tun“; (Hannig) \*„Sache erledigen“; „Gegenstand, Thema, Punkt“
- (466) *mn* + dir. Obj. „an etw. leiden“, „gequält sein von etw.“; *r sdm.t=f* „bis“, selten „bevor“; *hr.t* „Befinden, Zustand; Angelegenheit, Ergehen jmds.“; „Bedarf“, „Besitz, Habe“, „Wunsch, Gedanke jmds.“, „Wesen, Charakter“
- (467) *h<sup>c</sup>.w* „Lebenszeit“, aber auch „Zeit, Zeitdauer“; *dʒjs hn<sup>c</sup>* „verhandeln, beraten mit“. „s. besprechen mit“ > klärendes Sprechen; forschendes, verhandlungsbereites Sprechen, s. Ausführungen zu Zeile 60; oder: *htj* „zurückweichen“ → „wenn die Lebenszeit zurückweicht“
- (470) *wšm* (Hannig): \*„prüfen, testen (die Sinnesart)“ (nach Žába und Erman); andere ähnliche Verben *wšm* „etw. mit einer Flüssigkeit (*hr/m*) anrühren“; auch „Schlund“;  
*zp n md.t* vgl. *zp n rh* „Gelehrsamkeit“ oä./(Z. 300) „Beispiel für Gelehrsamkeit“; *zp n ʔh.t* „Beispiel für Nützliches“, „für Wirksames“;  
→ „rühre seinen Sinn durch mit beispielhafter Rede“, „setze ihm zu“; oder: „mit einem Fall von Rede“
- (471) *prj m<sup>c</sup>* „aus jmds. Hand entkommen“ (Pyr), „jmdm. entgehen“; *mʒj n* „blicken auf etw., jmdn.“; sich freuen, „jmdn. zu sehen“; *m<sup>c</sup>* „in der Hand, im Besitze von“; etw. geschieht „durch jmdn.“, „wegen etw.“, „verursacht durch etw.“; retten „vor jmdm.“, „von jmdm.“ erbitten, empfangen, fortnehmen;  
→ wenn ihm entgleitet, was er wahrgenommen/erfahren/angesehen hat/sehen durfte
- (472) *špt/hpt hr* „über etw. ärgerlich sein“, intrans. „verärgert, unzufrieden sein“;  
→ ... er macht etwas, worüber du dich ärgerst
- (473) *hnms* „s. befreunden mit jmdm.“ (mit Obj.; auch NR mit *n*); „s. gesellen zu“ (vom Toten zu den Göttern); *r<sup>2</sup>-pw* „oder“ nachgestellt; bei mehreren Gliedsatzverbindungen auch: „andernfalls“ → „bleibe ihm Freund, andernfalls wende dich jedenfalls nicht ab“
- (474) *jtj hr* (Hannig) „das Gesicht abwenden“; im Prinzip (laut WB-Zettelarchiv): Körperteile an sich nehmen, rauben, fortnehmen

- (475) *sʒq* „zusammenfügen, zusammenraffen“; „Arme zusammenschließen“; „Harn halten“; „Pupille zusammenziehen“ (durch Medikament); „das Land in Ordnung halten“; „s. zusammennehmen; s. in Acht nehmen“ (*hr* „bei“, *r* „vor“); *sʒq hʷw=f* „s. zusammenreißen, s. ermannen“; *sʒq jb* „s. selbst beherrschen“;  
*wbʒ* „etw. bohren, ausbohren; öffnen“; „etw. öffnen, erschließen“ (Gewässer, Wege); intrans. „s. öffnen“; *wbʒ n=f jb* „dem das Herz geöffnet wird = dem man etw. anvertraut“; *wbʒ hr* „das Gesicht jmds. öffnen = er kann sehen; etw. wird jmdm. klar“; auch „offenen Gesichts = geschickt, erfahren“; „etw. offenbaren, jmdm. (n) von etw. Kenntnis geben“;  
 also: \*„sei achtsam/sorgsam beim ihm-die-Worte-Öffnen“;  
 → „halte an dich dabei, ihm die Rede klarzulegen“
- (476) *shʒ* „Aufruhr; Ungesetzlichkeit“, „Unbotmäßigkeit, Unbescheidenheit“
- (477) *wj(ʒ)* (Lesung nach Žába) „etw. zurückweisen“ (Näg.); *wjʒ.tw* mit folgendem Substantiv „abgesehen von; ungeachtet ...“; *hbj* „etw. betreten“; „etw. eintreten (Saat in den Boden)“, „eintreten in (m)“; „treten (von dreschenden Eseln)“; *hb* (Hannig) \*„demütigen; \*mit Füßen treten“; Žába etwa \*„weise Dich nicht zurück von ihm, aber tritt ihn nicht“; oder: \*„Gestatte nicht, daß man zurückweisend ist ihm gegenüber als jemand, der ihn tritt“
- (479) *pʒj* „etw. getan haben“ (mit folgendem Inf.);  
 → \*„Niemals ist seine Tat nicht (an)gekommen“, \*„seine Tat hat das Nichtankommen nicht getan“;  
 vgl. *n jwj sp=j* „ich war nicht zu tadeln“ (< „mein casus ist nicht gekommen“, > „das Nichtkommen eines casus ist nie geschehen“);  
 → (\*„das ihn-nicht-Tadeln ist nie geschehen“)
- (480) *whj m* „entrinnen, entkommen (aus der Niederlage, aus der Hand des Siegers)“; „verfehlen, Mißerfolge haben“, „keinen Erfolg haben mit (m) etw.“; *n whj.n zp=f* „er fehlt nicht (vom Kämpfenden)“, „er irrt sich nicht (von Thot)“ (< „sein casus kann nicht fehlen“);  
*šʒ* „bestimmen, etw.“; „bestimmen, daß etw. geschieht“, „(einen Bau, eine Arbeit) anordnen“; „Gesetze verordnen, erlassen“; „(Menschen) erschaffen“;  
 → man kann nicht erfolglos sein mit dem, der ihn/einen bestimmt hat

Zeilen 481-488 (34. Maxime: Verteilungsgerechtigkeit wahren)

- (481) *hd hr* „mit hellem Gesicht, im Sinne von: freundlich, freigebig“
- (482) *pr.w* (eigentlich jedoch mit Semogramm Y2 und Pluralstrichen) „Lieferungen“; *n ʕq.n.j = sdm.n* mit Pluralersatzform/ Adverbialtranspositor -j „,sie‘ können nicht eintreten“/ „,jenes‘ kann nicht eintreten“; zur Form *sdm.n.j* s. E. Edel, ZÄS 84,1959,30ff, und Kammerzell, Göttinger Miscellen 102,1988,41-57; Göttinger Miscellen 117/118,1990,181-202

- (483) *psš.t* „Anteil; Verteilung“; *hntj hr* „gierig sein nach etw.“ (Belegstellen III 121, 12-13: zitiert in Žába ad Z. 316 L2: *n hntj=j hr jh.t n ky* „Ich war nicht gierig nach dem Besitz von jmdm. anderen“, Turin 3070, zitiert nach Vogelsang ad Bauer B1, 291); zur Konstruktion s. den Exkurs zu Zeile 173: es handelt sich nicht um eine Cleft Sentence, sondern um einen Nominalsatz mit *jn*-Einleitung und passivem Partizip an Zweitnomenstelle, also „Brot für die Austeilung ist eines, nach dem man gierig ist“; Gunn, Studies, S. 59(6): „It is bread about which one is covetous“
- (484) *s:ryh* „Ankläger; Verleumder“; Kläger; *šw m* „leer sein von etw.“! „ohne etw. sein“, „eine Sache nicht besitzen“, „frei sein von etw. (schlechten Eigenschaften: Schuld, Lüge)“; *šw* „der Notleidende, der Nichts hat“, aber doch wohl auch: „leer sein in seinem Bauch“ (*šw* ohne Rektion, aber mit adverbialer Bestimmung); also scil. „Wer nichts im Leib hat, ist ein Anklagender“
- (485) *jtn* „s. jmdm., etw. widersetzen (mit Obj. oder *m*)“; (Hannig auch noch) „im Widerspruch sein mit; gegen jmdn. sein“ *jtnw* „Widersacher; Feind“; *jtn.w* „Widerstrebendes, Schwieriges (in Büchern); Geheimnisse“; *hpr m* „entstehen aus“, „werden zu“; *s3hh* „Haß erregend“ (Belegstellen IV 19,17 diese Stelle); vgl. *sh* „(die Herzen) in Furcht versetzen“; *sh3* „Aufruhr“, „Unbotmäßigkeit, Unbescheidenheit“; *sh3* „als seltenes Synonym zu *s3j* ‚satt werden‘“; (Hannig) „(aufgenötigtes) Elend“
- (486) *tkn m* „jmdm. nahe sein, sich ihm nähern“, „jmdm. vertraut, freundschaftlich nahe sein“; auch: „s. feindlich nahen, jmdm. zu nahe treten“, „an Dinge, an einen Ort herankommen“
- (487) *jm3.t* „Freundlichkeit, Liebenswürdigkeit“; „auch: Freundlichkeitsbeweise, gute Taten“; „Beliebtheit (gern parallel zu *mrw.t*)“; (Hannig auch noch): „Charme, Huld“; „Gunstbeweis“; jmd. hat die „Liebe seines Gaues“ (Siut I 229), jmd. ist „Herrin der Beliebtheit in den Herzen der Menschen“ (Kairo 20328); → scil. „Beliebtheit ist das Andenken einer Person“
- (488) *dcm* oder *w3s* Szepter, Herrschaftszeichen; Auffassung hier wie bei Burkard, Lehre des Ptahhotep, S. 215

#### Zeilen 489-494 (35. Maxime: Freunde und Mitstreiter gut behandeln)

- (489) *šw.t* (Hannig) „Altgediente, ‚Alte Garde‘, Dienstentlassene, ehemalige Soldaten/Beamte“; WB „Nachbarn oä“ (diese Stelle); vgl. das bei Quack, Merikare, S. 37 Anm.d, zu Merikare E 57 gesagte („Am wahrscheinlichsten ist in allen Belegen, daß es sich um helfende bzw. unterstützende Personen handelt“); vgl. auch Merikare P 58 und Urk.IV 945,11;

- wnn jh.t=k* scil. „daß dein Eigentum sein wird“; „das Kennen deiner Genossen ist, daß dein Eigentum ist“
- (490) scil. „laß deine Sinnesart nicht niedrig sein“; zum Prinzip Negativkomplement mit nom. Subj. nach Imperativ des Negationsverbs s. Zeile 178
  - (491) „jmds. Uferland“, scil. „sein Uferland“, aber der Wechsel des Pronomens von *=k* zu *=f* könnte so gefaßt werden; *mh=f* „den er füllt“; *špss* „Kostbarkeit(en), herrliche Dinge“, „als Zeichen von Reichtum (Gegs. Armut)“, „als etw. mit dem ein Haus, ein Schiff, ein Heer versehen sein sollen“; spezifisch: „Kostbarkeiten (auch von den Erzeugnissen des Weihrauchlandes and anderer Fremdländer)“, „die Kostbarkeiten (im Palast des Königs, uä.) unter Verschuß halten“, „als Bez. von köstlichen Speisen“
  - (492) zur Lesung von *sw* als *jw*, s. Žába zur Stelle
  - (493) zu *zj zj* s. Z. 415

#### XIIc. Die richtige Mitte wahren (36.-37. Maxime)

##### Zeilen 495-498 (36. Maxime: Angemessen strafen)

- (495) *hr-tp* (Hannig) „selbständig“ etw. tun; als Präp. „oben auf etw.“; „an der Spitze von Personen, eines Landes“, *hr-tp ʿnh wdʒ snb* „für das Wohlergehen (etw. tun)“; besser: „Art wie etw. zu tun ist“ (WB V 267,7ff), z.B. *mj tp pn* „wie in diesem Beispiel“ (Math.), also → „strafe nach Art“; *qd* „Wesen, Art, Gestalt“; z.B. *jrj qd* „etw. musterhaft tun“; *hr qd* „als adverbialles ‚ganz und gar‘, ‚durchaus‘“
- (496) *ndrj* (IV.inf., t-Inf.) „etw., jmdn. fassen, (an)packen“; *ndr.t* „die Haft, die Gefangenschaft“; *hww* (Lesung von D36 als D43, Arm mit Flagellum) „böse Handlungen, Sünde“; → das Vorgehen gegen Missetaten; *mn.t* (MINE) „die Art und Weise“; etwa auch „Stil, Prägung“, „Manier, Methode; Modell“; *bjʒ* „Vorbild, Beispiel“ (*jrj bjʒ* „ein Vorbild sein“), s. Zeile 596; 39
- (497) *jr zp* „wenn einmal“ (WB III 438,13); oder auch: „Was den Anlaß betrifft – wo nicht bei Unheil –“; *jj.t* „Unheil“; (Hannig) „Zukunft, das Kommende“; „Unheil“, *jrj jj.t* „Unheil stiften/anrichten“
- (498) s. Z. 144 *ʿnʿy Žába* „s. beschweren“ (und Hannig) – sehr wahrscheinlich; WB (nur pPrisse) „im Gegensatz zu *jtnw* ‚sich widersetzen‘“; *hpr m* „entstehen aus“ oder „werden zu“; auch: „mit jmdm. geschehen“

## Zeilen 499-506 (37. Maxime: Die üppige und leichtsinnige Frau)

Zu dieser Maxime s. Cannuyer, L'obèse de Ptahhotep.

- (499) *jrj hm.t* „heiraten“; „auch mit dativischem *n*: sich ein Weib nehmen, sich verheiraten“ (LitMR, Belegstellen III 77,9 u. 10); ausführliche Diskussion bei Cannuyer, aaO., 96-98
- (500) *špn.t* „gute Eigenschaft einer Frau“; Žába zitiert Erman mit „wohlgenährt“, nach *hpn* (ab 18. Dyn. *hpn*) „fett, gemästet“ – was lautlich einige Wahrscheinlichkeit für sich hat; Hannig: „Eigenschaft einer Frau (\*fett)“; ebenso Cannuyer, aaO., 98-100 (bei allem Respekt vor Cannuyers Kenntnisreichtum frage ich mich allerdings, ob seine ein wenig ethnozentrischen Überlegungen zur Rolle wohlgenährter Frauen im Orient etwas zur Sache beitragen);  
s. Zeile 382: *wnfjb* „s. freuen; froh sein“, dort aber eher als etwas wenig vernünftiges („den ganzen Tag froh sein“), daher wohl mit einem Unterton von Kritik: „leichtsinnig“; auch: „der Frohe“ (Belegstellen I 319,12: die Stelle hier und Zeile 500; + MedHab 79), „das Frohsein; die Freude“ (Belegstellen I 319,13 = Dend Mar III 49)
- (500b) *rh n=j* „mein guter Bekannter“ (< „der mir Bekannte“; besser: „den ich kennengelernt habe“); *nw.tjw=s* „ihre Mitbürger“ (< „die Städter, die Bürger“)
- (501) *hp* „das Gesetz“; „die gesetzliche Bestimmung; auch deutlich: geschriebenes Gesetz“ (Belegstellen II 488,8); pl. „die Gesetze, Vorschriften, Erlasse“ (sie befolgen, aufrechterhalten, erlassen, kennen, trefflich einrichten; sie übertreten, auflösen); „in der seltenen Bedeutung: Regel, Gewohnheit“ (von den beiden Belegen in Belegstellen II 489,1 ist eine hier Zeile 182 – dort als „Gesetz“ übersetzt!); *jw=s m hp.wj* (Hannig) „sie ist in den ‚beiden Gesetzen‘ (Bedeutung unklar)“; Varianten: Sitte, Gewohnheit, Herkunft, Maß, Ordnung;  
→ „sie ist in zweierlei Maß“ > „für sie gilt zweierlei Maß“; Cannuyer, aaO., 101 und 102; ich kann mich allerdings nicht zu Cannuyers Übersetzung befinden („Si elle réunit ces deux qualités“)
- (502) *‘n* „schön sein“; „schön (anzusehen, erscheinen)“, „schön handelnd, d.h. gütig“; „freundlich, heiter“, „freundlich zu jmdm. (*n* oder *hr*)“, „erfreulich für jmdn. (*n*)“; möglich AdjS, aber auch *sdm=f* „so daß“ oä!  
*nw* „Zeit, Zeitpunkt“; → „die Zeit ist schön für sie“; oder „die Zeit ist gut zu ihr“
- (503) *nš* „verdrängen, vertreiben“; „eine Frau ‚verstoßen‘“ (eine der beiden Belege von Belegstellen II 338,1 ist die Stelle hier)
- (506) *s:jp* („etw., jmdn. überweisen an –n–“) „etw., jmdn. prüfen, inspizieren“; *jp* „etw. zählen, etw. für vollzählig befinden“; „jmdn. erkennen“; „jmdn. richtig bewerten = ihn achten“; „verständlich“  
*‘q33* unbekanntes Wort

## XIII. Der Epilog der Lehre

Zeilen 507-533 (Beispielhaftigkeit des Vorgetragenen und sein Wert für die Nachwelt; metaphysischer Nutzen des Wissens)

- (509) „Was das Beispiel für Maat davon betrifft“: *zp* u.a. „Gegenstand, Thema; Angelegenheit, Sache“; *zp n rh* „Beispiel für Gelehrsamkeit“; *zp n 3h.t* „Beispiel für Nützliches“, „für Wirksames“; *špss* zu den Bedeutungen s. Zeile 491
- (510) *r3* scil. „Ausspruch“
- (511) *m-c* hier wohl: „zusammen mit“
- (512) *jnn.tw md.t nb.t* „alle Worte werden gebracht“, „alle Worte werden mitgeführt“
- (514) *n skj.n.j* zu dieser Form s. Zeile 482
- (515) *šsr* „(s.) aussprechen“, „verkünden“ (Gang der Sterne; Schönheit – *nfr.w=k*, Güte); *šsr* „Ausspruch; Gedanke; Plan, der im Herzen ist“; *šsr nh m3cw* „richtige Lebensführung“ (Belegstellen IV 548,13); *jr.t=s šsr.t* Bezug von Suffix *=s*, 3.s.f., auf *md.t nb.t* „jedes Wort“, „alle Wörter“, „ihre (der Worte) Ausführung dessen, was ausgesprochen worden ist“ → „ihr Formulieren des Auszusprechenden“; *r nfr* adverbiell: „gut, schön“; zur Konstruktion s. Kommentar zur nächsten Zeile
- (516) *r* scheint nach *mdw* nicht als Rektion belegt zu sein  
→ „ihr gutes Formulieren des Auszusagenden, danach sprechen die Hofräte (*srjw*)“, Konstruktion: vorangestellte NP als Präsupposition (als vorangestellter Nebensatz mit „weil“ wiedergegeben)
- (517) *m-ht* Präp. als Substantiv in *n m-ht* „für das Danach, für die Zukunft“; *sb3 N Y r* Inf. „N erzieht Y zu etw.“, „N unterweist Y in einer Tätigkeit“
- (518) „vernehmen“, scil. „hören“; *hmww* (muß kein Semogram A1 haben) „der Kunstfertige“, „der Kundige“, „vom gewandten Redner“ (Belegstellen III 83,6 nur Belege aus pPrisse); „der Künstler, Handwerker“; auch *hmww* „kunstfertig, geschickt“; Satz verstanden als Wechselsatz: nominales *sdm=f* + Inf. *hpr*, aber auch möglich *sdm=f ... hpr(=f)* s. mathematische Phraseologie (WB III 265,6) *hpr(=f) m 15* „es beträgt, ergibt 15“
- (519) *nfr* hier als Adjektiv (zu *hmww*) mit „bestimmendem Substantiv“, genauer AdjS als Attribut („vollkommen an Sprechen“); *ntf* scil. „er“, auf den „Sachkundigen“ bezogen
- (520/21) *hpr m-c (/m /m.dj)* „mit jmdm. geschehen“, auch „durch jmdn.“; *zp nfr* scil. „Beispiel von Gutem“
- (522) *s33* „weise, verständig sein; verstehen“; *s33* „der Verständige, Weise“; Hannig setzt mit \* eine Bedeutung „Weisheit“ an; Lichtheim, Moral Values, S. 86, „intelligent sein“;  
*wnn=f mnh.w* scil. „er ist, indem er wohlhandelnd ist“

- (524) *sm* trans. „für jmdn. sorgen; jmdm. Gutes tun“;
- (525) *m s:mn.t* „in Gestalt von Festsetzung/Förderung“
- (526) *s3j.tw rh* „der Wissende wird gesättigt“ oä.; ich sehe eigentlich nur *s3j* „satt werden, satt sein“, mit der Sp.-Bedeutung „satt machen“ als möglich an, oder: potentiell transitiv „sättigen“; *s3j* ist allerdings auch nicht mit der Rektion *hr* belegt, nur mit *m* („s. sättigen mit“); *rh.t.n=f* scil. „das, was er erfahren hat“
- (528) *m<sup>c</sup>n* „ob: verschönern (von Stöcken)“? Parkinson, Tale of Sinuhe, S. 262 („twines together“) scheint an *m<sup>c</sup>nn/mnn* „gewunden sein“ zu denken
- (529) *q3* „richtig, genau sein“; „rechtschaffen (sein)“; trans. (!) „richtig machen“, „etw. richtig benutzen“ (Belegstellen I 233,10 NR-Belege; vgl. auch I 234,9)
- (531) *twtw* scil. „versammeln; versammelt sein“, in der Bedeutung WB V 260,3 („einem pluralischen Ausdruck zugefügt, a) mit Angabe, was diese Mehrzahl tut u.ä. [mit *hr* oder *r* und Infinitiv und dergleichen])“;  
→ NB: der hier genannte Sohn und das für ihn Wirkungsvolle (s. hierzu auch Jansen-Winkeln, Horizont und Verklärtheit, S. 214) wird im folgenden wieder aufgegriffen
- (532) *jrr m3<sup>c</sup>.t* scil. „wer Maat ausübt“, oder *jrj r m3<sup>c</sup>.t* „wer nach der Maat handelt“

Zeilen 534-563 (Hinhören als Segen und Qualität des Guten; der Aufmerksame wird jemand, auf den man hört; Gott liebt ihn)

- (541) *nt.t nb.t* „alles was vorhanden ist“, „besonders auch vom Schöpfer, der ‚alles was ist‘ erschaffen hat“ (Belegstellen II 354,5-6); Beiwort des Amun: *nb nt.t* „Herr dessen was ist“, „Herr des Seins“;  
vielleicht ist eines Hinweises wert, daß Adjektiv(verb) plus *r* zwar „besser als“ bedeuten kann, diese Bedeutung aber aus der Vergleichsqualität der Ausdrucksweise entsteht: „gut hinsichtlich X“ > „besser als X“
- (550) *s:hpr* „(er)schaffen; entstehen lassen; aufziehen, groß werden lassen; sein lassen (erhalten, sorgen für)“; spezifisch: *s:hpr m* „aufziehen durch (Nahrung); entstehen lassen, herstellen aus (einem Stoff); jmdn. werden lassen zum (Diener, Freund)“
- (552) scil. \*, „ein Lebendig-sein etc. für den Mann ist sein Herz“ (AdjS, wie Zeile 538);  
mit *nh w3j snb* wird hier einer Privatperson Königsprärogativen zugeteilt: sehr hoch angesetzter Lohn des richtigen Verhaltens – Quintessenz des guten Lebens
- (554) das WB kennt nur Bedeutungen von *jrj r* als „gegen jmdn., etw. handeln“, vgl. aber im WB I 109, 15 *jrj r hz.t=k* „jajwohl“ (ich werde handeln gemäß dem, was Du lobst) oder WB I 111,13 *jrj r jm.j-wr.t* „halte nach rechts“ (Steuerkommando); daher mit Brunner, Altägyptische Weisheit, S. 129: „handeln gemäß“, „handeln nach“



- (556) *sdm n* „jmdm. gehorchen; auf jmdn. hören“
- (557) *ršw* „s. freuen; froh sein“; *rš.wj* „wie froh ist...“, „wohl dem“; *ḏddy* PartPassPerf (Gardiner, Grammar, § 360; die Belege für *ḏd* stammen offenbar alle von hier)
- (558) *ʿn* „schön sein; schön anzusehen, schön erscheinend“ *m* „als jmd.“; als AdjVerb kann das *sdm=f* hier kaum etw. anderes als ein Optativ sein
- (561) die Übs. „gesegnet“ für *jmʕhy* übernehme ich von Parkinson

Zeilen 564-574 (Lehre pflanzt sich im gelungenen Sohn fort, sein Lebenserfolg ist gesichert)

- (565) *nnm* „abirren, in die Irre gehen“ (nicht identisch mit gleichbedeutendem *tnm*, sagt WB); *shr* „Gedanke, Plan, Rat jmds.; seine Absichten, Auftrag, den man erteilt oder befolgt“; dann „Wesen, Art jmds; sein Befinden, Zustand“; „Betragen, Verhalten jmds.“ (Z. 136; 138; 136: *shr hft wd kʕ=f* [der Große] „das Verhalten gemäß den Anordnungen seines Ka“); „Angelegenheiten, Zustand eines Landes, des Tempels“; „Art und Weise etw. zu tun“; *wnn=f m shr pn* „es ist in dieser Art und Weise“ (die Darstellungen in den Königsgräbern); auch: Beauftragung, Weisung, Mission, Mandata
- (566) scil. \* „du wirst lehren als dein Sohn, der gehört hat“ > „in Gestalt deines Sohnes, der hingehört hat“
- (568) *sšm r* „hinlenken auf etw. hin, zu etw.“ (z.B. jmdn. zum Guten anleiten, WB IV 286,1-2); Bezug (auch Zeile 569) weiterhin auf *zʕ=k* in Zeile 566, parallel zum Part. *sdm.w*
- (569) *mʕʕ X m Y* „X als Y ansehen; X für Y halten“; „auch: etw. in jmdm. erkennen“
- (570) *nmt.t* (auch in pl.-Form) „das Schreiten, der Gang, der Schritt“; auch Prozessionen, vom Wandel der Gestirne; Gangart von Bildwerken; Geschäftsgang; *r nmt.t=f* „wenn er geht, wo er geht“; hier „Gang“ in einem generellen Sinn verstanden, Umgang, Lebensführung, Lebensart; Verhaltensweise;  
*tnj* „erheben; jmdn. erhöhen, auszeichnen“, „prächtig erhaben sein“, hier PsP mask. bei fem.pl. des Bezugsnomens!  
 → Voranstellung mit Aufforderungssatz und AdvS (NP + S + S): *zʕ, jqr=f* + AdvS
- (572) *bz* „einführen etw., jmdn.“, intrans. „Zutritt haben, eintreten“; am besten: „s. einführen“ in übertragenem Sinn: „während das Sich-einführen des Nicht-hörenden irrend ist“
- (573) *dwʕ r* + Inf. „früh auf sein, um etw. zu tun“, „morgens etw. tun“; *s:mn* „etw. dauernd festsetzen; hinstellen“, am passendsten in den Bedeutungsnuancen mit Körperteilen: *s:mn jb* „das Herz festmachen“ > „ermutigen (im Kampf), ermuntern, stärken“; *s:mn ʿ* „den Arm stärken“;

*smn hr* „das Gesicht einem Land (mit *n*) zuwenden = für das Land sorgen, auf es Acht haben“

- (574) *wh<sup>3</sup>* „der Dumme, Törichte, Unwissende“; *mdd* (Hannig) „pressen; drücken“; „treffen (mit Waffe das Böse); treffsicher zielen“; Hannig hier: *jw wh<sup>3</sup> mdd=f* „den Dummen trifft es hart“, etwa: der Dumme, er wird hart getroffen, *mdd.w=f* (Suffixe nach pass. *sdm.w* kommen vor)

### Zeilen 575-587 (Die Erfolglosigkeit des Toren)

Zu diesen Zeilen vgl. man die vorzügliche, um Verständnis bemühte Übersetzung von Seibert, Die Charakteristik, S. 78-84; s. auch Assmann, Ma‘at, S. 76f.

- (575) *jw<sup>3</sup> sdm=f* nach Gardiner, Grammar, § 443, vielleicht eine Nuance von „pflegen“
- (576) *nn jr n=f jh.t nb* (*jr* PartAktPerf); vielleicht auch: „so gibt es keinen, der etw. auf ihn gäbe“
- (578) *mn.t* „Leiden, Krankheit; das Schädliche“; „Böses; seelisches Leiden, Kummer“; *jh.t* „Gewinnbringendes“ oä.; „Förderliches“ nach Seibert, Die Charakteristik, S. 78; „Wirksames“ nach Jansen-Winkeln, Horizont und Verklärtheit
- (579) *hbd* „hassen, tadeln“; (Hannig) „tadeln, verachten, hassen, mißfallen; hassenswert sein“; *hbd.t* „Tadelnswürdiges, Hassenswertes“; „Anstößiges“; hier: *hbd.t* „das, was man verachtet, was anstößig ist“
- (579-580) entgegen den üblichen Auffassungen ist hier die rektionale Fügung *jrj N r Y* anzusetzen, „N (Gesetze, Befehle, Vorschriften) gegen jmdn. in Anwendung bringen“;
- (580) ebenso entgegen üblicher Auffassung *tzj N m Y* „N an Y aussetzen, tadeln“; „auch in dem Ausdruck *tzz.t jm=f* was man an ihm auszusetzen hat“ → „er übt alles Tadelnswürdige aus bezüglich dessen, was man an ihm auszusetzen hat“; „er bringt alles Tadelnswürdige gegen das in Anwendung, was man an ihm auszusetzen hat“
- (581) *mwt* „sterben“
- (582) *‘qw* „Einkünfte (die in Nahrungsmitteln bestehen) der Tempel, der Beamten, der Grabstiftungen“; *hbn* „Verbrechen begehen“ (*hbn.t* „das Verbrechen, die Schuld“, seit AR; *hbn.tj* „der Verbrecher“), Belegstellen III 254,1 diese Stelle; Hannig auch „verdrehen (Worte)“ (vermutlich diese Stelle), „Verbrechen begehen“; *zp hbn* „eine falsche Tat, Schuld“; Seibert, aaO., S. 78 „verderbend“; → „sich vergehend an Worten zu sein, das sind seine Einkünfte“, vgl. die Erwägungen zu dieser Auffassung bei Seibert, aaO., S. 81 (dann aber von ihm verworfen)

- (584) *bj.t* „Charakter, Sinnesart; Verhaltensweise, Temperament“; s. Zeile 490, *m hzj bj.t=k r hnms.w* „Zeige nicht niedrigen Charakter gegenüber deinen Freunden → eigentlich wohl: \*, „Laß, daß Dein Charakter niedrig ist ...“;
- (585) *hr mwt* „sterben“, nicht „tot sein“ (wie Seibert, aaO., S. 78)
- (586) *s:wʔj hr* „an jmdm., etw. vorbeigehen, es passieren“; „über etw. hinweggehen, es auf s. beruhen lassen“; „etw. geht an einem vorüber, es entgeht einem“; „etw. (Zeit) geht über etw. hin“

Zeilen 588-617 (Die Kette des Lehrens und die Leitfunktion der Ma'at; vom Handelnden auf den lehrenden Ahn schließen können)

- (589) *nfr n=f* natürlich auch „gut ist es für ihn“, „es geht ihm gut“
- (590) *ph jmʔh* „in Ehren alt werden“
- (591) *mj.t.t* „das Gleiche, Gleiches“; *m-mjt.t* „ebenso, auch“, „als Zusatz zu einem Verbum: ebenso tun, ebenso sein“; *s:dd* trans. „etw. erzählen“, intrans. mit Präp. *n/hr* „zu jmdm. sprechen“
- (592) *s:mʔwj* „neu machen, erneuern“, *m s:mwj* „als Erneuerung von: zu-meist von Bauten, aber auch von einer Unterweisung“ (Belegstellen IV 126,13 diese Stelle); *sbʔ* „jmdn. unterrichten, erziehen“; „jmdn. unterweisen“; *sbʔ.w* „Lehrer, Erzieher“, „Lehre, Erziehung“
- (593) *mj jrj=f* „gemäß dem, daß er handelt“, „wie er handelt“;  
→ Jedermann, der belehrt wie er tut
- (595) *jh* kann nach Gardiner, Grammar, § 228 auch abhängig („so daß“) gebraucht sein; aber doch eher immer selbständig; *dd n=sn hrd.w=sn* in der Auffassung wie Žába
- (596) *ʔdʔ* „wohlbehalten sein“, „hacken (aushöhlen, graben; zerhacken); aufgewühlt sein“ (beide nicht mit A2); „wahrnehmen, erkennen“;  
ob *m-rʔ-ʔ.wjʔ* „in die Arme jmds.“, „durch jmds. Arme“, „mit jmds. Arme“ (etw. erbauen, bereiten, schaffen)
- (597) *s:rwd* „fest sein lassen; gedeihen lassen“; „etw. erhalten“; „etw. kräftig, leistungsfähig machen“ (Körperteile!); „(Grenzen) erhalten“; „Namen (Taten, Gesetze uä.) dauernd erhalten, bestehen lassen“;  
→ hier „Ma'at“, die Richtigkeitsordnung, oder eine ihrer Ableitungen: Recht, Gerechtigkeit
- (598-99) *tp.j*, so meine Lesung; die Schreibung ist im WB nicht aufgeführt, pPrisse schreibt aber ständig ähnlich: TP mit Semogrammstrich + folgendes Phonogramm P – vgl. etwa Zeile 643; die Lesung von Žába, *j* + Buchrolle als *jr.j*, kann ich nicht mitmachen;  
*tp* „Kopf = Person“, auch für „Menschen, Leute“;  
*jsf.t* „Unrecht, Sünde“, „Lüge“, „Böses, das an jmdm. ist“; die „Urfalschheit“;  
*jy hr* hier „mit etw. kommen“, „etw. tragend kommen, beladen mit etw. kommen“; s. aber auch Verwendungen wie (Näg.) *jw=f hr šnw n šh.t* „er

ist 100 Schlägen anheimgegeben“ (allerdings AdvS); „infolge von etw., durch etw., bes. krank werden von ...; müde werden durch ...; sterben (leben) infolge ...“;

*jr* + AdvS mit PsP, abgeschlossene Vergangenheit in der Zukunft: „Was anbetrifft, wenn der erste (davon?) mit Schuld beladen gekommen sein wird ...“

- (601) *js* als Konjunktion der Unterordnung bei NomS („Inhaltssatz“ bezüglich Redeverbum); vgl. zu *mjt.t pß* „etw. jenem Gleichen“ das in D.18 belegte *mjt.t nn* „etw. dem Gleichen; ebenso“, s. aber auch *mjt.t pw* „ebenso, ebenfalls, auch“, „ebenso (zu verfahren)“ > „die Gleichheit von jenem ist es“, hier „entsprechend, typisch für jenen“ → „<sup>(601)</sup>daß es eben ein jenem gleicher sei“, „daß es eben jenem ähnlich (< eine Gleichheit) wäre/sähe“
- (602) *dd* von mir als (elliptische, aber regelhafte) Mehrfachbesetzung von Zeile 600 *jh dd rmt* verstanden; *sdm.tj* (in *sdm.tj=snj*) ist eine Emendation Žabas, die von mir übernommen wird, paläographisch steht sicher *r + c* (Hinweis Peter Dils)
- (604-06) *mʒʒ* „sehen, vielfach im Sinne von wahrnehmen, erblicken, bemerken uä.“; *bw-nb* „jedermann, alle Leute“, „auch: die große Masse, die Profanen“ (Belegstellen I 452,8, allerdings Totenbuch); ich nehme bei meiner Auffassung eine Nachstellung des Objektpronomens *sn* hinter das nominale Subjekt in Kauf; *s:grh* „friedlich stimmen, beruhigen“; → *pw* wird von mir hier und in Zeile 603 ganz im Sinne einer metaphorischen Nahdeixis in der vorausgedachten Sprechsituation verstanden: gewissermaßen im Sprechen hier hin deutend, „dieser hier“, und dorthin deutend, „dieser dort“, heißt: die Ma‘at-Menschen von den Isfet-Menschen unterscheiden können
- (607) *km* „vollständig machen, vollenden“; *nn km n NP* „es gibt keinen Erfolg, keine Vollendung für NP“ (WB „es gelingt nicht, ist nicht vollkommen“, „es hat kein Ende“, jedoch *km jr.j* „der Erfolg davon“); *špss* „Herrliches, kostbares u. dgl.“, „als Zeichen von Reichtum“, „die Kostbarkeiten (im Palast des Königs) unter Verschuß halten“ von hohen Beamten“; „als Bezeichnung für köstliche Speisen“; vgl. Zeile 509: <sup>(509)</sup>Was die Beispielhaftigkeit für Richtigkeit darin (*zp n mʒc.t-jr.j*) betrifft, so sind das seine (des Gehörten) (15,9) Werte (*špss=sn*); vgl. Zeile 491: <sup>(491)</sup>Sie sind jemandes Uferacker (*{h}<wd>b=f*), den er versieht (*mh=f*), und er ist bedeutender als seine (sonstigen) Güter (*špss=f*); <sup>(492)</sup>des einen Besitz (*jh.t*) ist für den anderen; *m hmt=sn* als Nebenform von *hm* „nicht kennen“: „ohne ihr Wissen, ihren Beistand, ihre Zustimmung“
- (608) scil. „Nimm nicht ein Wort, bring es nicht zurück“ > „sprich nicht mal so mal so“, s. Žába zur Stelle

- (611) *hʃ* „hab acht“ mit *m* im WB nicht belegt; *jnj* „Schnur“, (Hannig) auch „Takelage“, Parkinson „restraints“, Riemen
- (615) *ʃq* „eintreten“, „eintreten dürfen, freien Zutritt haben“, *ʃq m* auch „in etw. eindringen, etw. erkennen“;  
→ Satztyp [*sdm=f*]<sub>NP</sub>, AdvS: „Was anbetrifft, daß du sprichst, so gehört das Eintreten dir ...“; auch möglich(?): → \*, „Du sollst sprechen, nachdem du eingetreten bist in den Fall des Kunstfertigen“, *zp n hmww* „ein Beispiel, Exempel des Kunstfertigen“, Muster, Musterfall, Inbegriff;  
*hmww* „der Kunstfertige“ (Redner, Künstler/Handwerker)
- (616) *mdw r hr=f* gemäß seiner Stimme reden > „frei reden oä.“; *qn* „fertig machen, beenden“, „ein Ende machen mit etw.“; „vollkommen versehen sein mit etw.“; als Substantiv zur Bezeichnung höchster Qualität: *dʃm n qn* „Weißgold bester Qualität“
- (617) auch: jeder deiner Bestrebungen/Anliegen

#### Zeilen 618-627 (Folgen für das richtige Handeln)

- (618) *hrp* (Hannig) „untersinken; untertauchen“, „sinken, versinken“; „unterdrücken“ (Gedanke); WB: ebenso, eindeutig intrans.; dazu „Bildlich: einen Gedanken unterdrücken; bes. auch vom Herzen, das etw. unterdrückt oder das selbst unterdrückt wird“ (Belegstellen II 501,3-4; 4 auch diese Stelle);  
*hn* (Hannig) „ordnen, in Ordnung bringen; organisieren; regieren“, „s. kontrollieren, beherrschen“ (s. dazu Fischer-Elfert, Lehre eines Mannes, S. 96 e); WB: „ordnen“, „in Ordnung bringen“, „ausstatten, versehen mit“, „etw. befehlen; befehlen daß (mit *sdm=f*)“; „jmdm. befehlen, etw. zu tun (mit *r* + Inf.)“ → s. zu *hn rʃ=k Žába*, S. 149 ad 364); vgl. dazu *hn* „versperren (den Weg mit Kleidern)“, „verschlossen halten (vom Munde)?“, wohl unsere Stelle (Belegstellen III 100,14 auch diese Stelle); Kuhlmann, Bauernweisheiten, S. 198f. Anm. 25: „zudecken, bedecken; einfassen, umfassen, umschließen“
- (619) *jh* müßte von *sdm=f* gefolgt werden (Gardiner, Grammar, § 228), aber die Emendation *shr* zu *s:rh*, die *Žába* vornimmt (und von Gardiner, aaO., akzeptiert wird!), ist auch nicht überzeugend, weil dieses „bekannt machen“ etwas mit „anzeigen“, „jmdm. etw. zum Vorwurf machen“ (mit Präp. *n*), „jmdn. beschuldigen“ zu tun hat, außerdem fehlt das Objekt; *jh* als subst. Fragepronomen? Nach Gardiner, Grammar, § 501, im Mitteläg. nur nach Präpositionen belegt; im NomS: „Was ist dein Trachten unter den Würdenträgern“? NP + NP ist eigentlich Mäg. nicht zu erwarten, und Näg. meist in der Form: Pseudo-Cleft Sentence mit RelS als Zweitnomen
- (620) *mtr hr qd* „genau, sorgsam“ (Belegstellen II 173,9 diese Stelle und Zeile 147; *qd* „Wesen, Art, Gestalt“, *hr qd* „ganz und gar, durchaus“);

- (621) scil. „handle, um ihm zu sagen“; oder auch: \*, „handle gemäß dem ihm-Sagen: Der Sohn jenes ist dieser, und dem Sagen denen, die ...“; *pw-S* als Inhaltssatz des Redeverbuns
- (624) *w3h jb=k* vielleicht am ehesten wörtlich: „Dein Herz möge sich neigen, geneigt zeigen“ oä., für: „freundlich sein“; „wohlgesinnt, wohlwollend, geduldig, bescheiden“ (Hannig fügt hinzu: gegenüber Gleichen oder Untergebenen!), s. jedoch Lichtheim, *Moral Values*, S. 78 ff, „pay attention to“!!
- (627) beachte gegenüber Brunner, *Altägyptische Weisheit*, und Parkinson: *prw-n-r3* „Ausspruch, allgemein und bes. vom Richterspruch“; „Äußerung“; „Hervorbringungen seines Mundes“, sehr passend, aber vielleicht ein wenig zu präntiös:

Zeilen 628-644 (Abschließende Zusammenfassung – richtiges ma'atgemäßes Handeln durch den vollkommenen Nachfahr – und Übergang zum Ende des Textes)

- (628) zum „obligational use“ der Relativform *dd.t nb=k* s. Gardiner, *Grammar*, §§ 371; 389,2
- (629) scil. „Wie vollkommen war das Lehren seines Vaters“
- (630) *prj m* „herausgehen aus etw.“; „entkommen, entrinnen aus etw.“; *prj r hntw* „ins Freie gehen, ausgehen“; also möglicherweise *pr.n=f jm=f* „derjenige, aus dem er hervorgekommen ist“; *h<sup>c</sup>=f* „sein Körper, Leib“ („auch als der gesamte äußere Körper, den man sieht, umarmt, uä.“); „selbst“ (seit MR, *200w*); „Fleisch“; *hnt* „vorn an etw.“, „in etw.“, „aus etw. heraus“, „besonders in *prj hnt* herausgehen aus ..., hervorkommen aus ... (vom Sohn aus dem Vater, Belegstellen III 303,22 auch diese Stelle);  
→ „derjenige, aus dem er hervorgekommen ist aus seinem Körper“, „nach seinem Körper“
- (631) *r 3w* „ganz, insgesamt (besonders nach neutrischen Ausdrücken)“ → „er ist im Leib zur Gänze“;  
→ „derjenige, zu dem er gesagt hat: Er ist gänzlich im Leib“; die übliche Auffassung „da war er noch zur Gänze im Mutterleib“ ist nicht von der Hand zu weisen; ich habe die Übs. jedoch an die hier sonst gebräuchliche Verwendung von *h3.t* im Text angepaßt („Leib“ als Ort des Begehrens)
- (633) zur Konstruktion „Genitiv -n“ mit gem. *sdm=f* vgl. Gardiner, *Grammar*, §§ 191; 442,5 („vom Geben des Königs“ etc.); vgl. etwa Urk.IV 519,7-8: *z3 pw js n dd ntr rdj.n=f m jb=f r3-sj* „... denn er ist ein Sohn ‚vom Geben Gottes‘, den er in sein Herz gegeben hat“; hier bezogen auf das Attribut, „der Sohn, gut ‚vom Geben Gottes‘“, gut zu sein ist Gabe Gottes

Satz: *mk zʒ nfr ... jrj=f mʒc.t jr.n jb=f r nmt.t=f*, AdvS (Agens + *sdm=f*) + Umstandssatz

- (634) *rdj hʒw hr* „noch mehr tun; ein Übriges tun“; (Hannig): „geben mehr als; übertreffen“
- (640) *nn šrj=f* „er wird nicht klein sein“
- (642) *n dđ n=j nzw* entgegen Gardiner, Grammar, § 442,5 („I spent 110 years of life which (lit. of) the king gave to me“) doch wohl: \*„des daß der König mir ‚gab‘“, „des mir-Gebens des Königs“, Großzügigkeit, Gewähren, Bewilligungen
- (643) *hnt* „vor etw., an der Spitze von etw.“, „auch besonders: im Vorzug vor (geliebt, ausgezeichnet uä. vor den anderen Leuten ...)“

## 12. Bibliographie

- J.P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale Egyptological Studies 2, New Haven 1988
- H. Arendt, *Vom Leben des Geistes 2: Das Wollen*, SP 706, München 1979
- Aristoteles, *Politik*, dtv 6022, München 1976
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*; benutzte Ausgabe: Aristotle, *Nicomachean Ethics*. With an English translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, Repr. Cambridge Mass. 1999; zitierte deutsche Übersetzung: F. Dirlmeier, *Nikomachische Ethik*, Fischer-Bücherei 151, Frankfurt/Main und Hamburg 1957
- J. Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt/Main 1999
- J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München-Wien 2000
- J. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992
- J. Assmann, „Kulturelle und literarische Texte“, in: Loprieno, *Ancient Egyptian Literature*, S. 59-82
- J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990
- J. Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 51, Göttingen 1983
- J. Assmann, *Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Urban-Taschenbücher 366, Stuttgart 1984
- J. Assmann, *Altägyptische Totenliturgien* (unter Mitarbeit von M. Bommas), Bd. 1: *Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches*, Heidelberg 2002
- J. Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001
- J. Assmann, „Vergeltung und Erinnerung“, in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf*, Bd. 2: *Religion*, Göttingen 1984, S. 687-701
- J. Assmann/E. Blumenthal (Hrsg.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*, *Bibliothèque d'Étude* 127, 1999



- J. Baines, „Contexts of Fate: Literature and Practical Religion“, in: C. Eyre/A. Leahy/L.M. Leahy (Hrsg.), *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore*, London 1994, S. 35-52
- J. Baines, „Society, Morality, and Religious Practice“, in: B.E. Shafer (Hrsg.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, London 1991, S. 123-200
- E. Berg/M. Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt/Main 1993
- J. Bergman, „Gedanken zum Thema ‚Lehre-Testament-Grab-Name‘“, in: Hornung/Keel, *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, S. 73-104
- G. Böhme, *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart-Weimar 2000
- S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 134, Göttingen 1994
- E. Blumenthal, „Ptahhotep und der ‚Stab des Alters‘“, in: J. Osing/G. Dreyer (Hrsg.), *Form und Maß. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten*, Fs-Fecht, *Ägypten und Altes Testament* Band 12, Wiesbaden 1987, S. 84-97
- E. Blumenthal, „Die Erzählung des Sinuhe“, in: O. Kaiser, *TUAT III Mythen und Epen III*, S. 884-911
- G. Bois, *Umbruch im Jahr 1000. Lournand bei Cluny – ein Dorf in Frankreich zwischen Spätantike und Feudalherrschaft*, dtv 30745, München 1999 (Original: „La Mutation de l’An Mil. Lournand, village mâconnais, de l’Antiquité au féodalisme“, Paris 1989)
- A.O. Bolshakov, *Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom*, *Ägypten und Altes Testament* 37, Wiesbaden 1997
- Boorn s. Van den Boorn
- P. Bourdieu, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 107, Frankfurt/Main <sup>5</sup>1994
- P. Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/Main <sup>7</sup>1994
- H. Brunner, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert, *Die Bibliothek der Alten Welt. Reihe Der Alte Orient*, Zürich und München 1988

- H. Brunner, „Zitate aus Lebenslehren“, in: Hornung/Keel, Studien zu alt-ägyptischen Lebenslehren, S. 105-171
- G. Burkard, Ptahhotep und das Alter, ZÄS 115, 1988, 19-30
- G. Burkard, Textkritische Untersuchungen zu ägyptischen Weisheitslehren des Alten und Mittleren Reiches, Ägyptologische Abhandlungen 34, Wiesbaden 1977
- G. Burkard, „Die Lehre des Ptahhotep“, in: O. Kaiser, TUAT III Weisheitstexte II, S. 195-221
- C. Cannuyer, L'obèse de Ptahhotep et de Samuel, ZÄS 113, 1986, 92-103
- Marcus Tullius Cicero, (1) Vom pflichtgemäßen Handeln. De officiis, Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Karl Atzert, Goldmanns Gelbe Taschenbücher 534, München o.J.  
(2) De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln, Lateinisch/Deutsch, Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gundermann, reclam Universal-Bibliothek 1889, Stuttgart 1976/1999
- J. Derrida, Grammatologie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 417, Frankfurt/Main <sup>2</sup>1988
- E. Dévaud, Les Maximes de Ptahhotep d'après le Papyrus Prisse, les Papyrus 10371, 10435 et 10509 du British Museum et la Tablette Carnarvon. Texte, Fribourg 1916
- A. Dihle, Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962
- D.M. Doxey, Egyptian Non-royal Epithets in the Middle Kingdom: A Social and Historical Analysis, Probleme der Ägyptologie 12, Leiden-Boston-Köln 1998
- E. Edel, Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof. Neue Funde von Keilschriftbriefen Ramses' II aus Boğazköy, RWA W Vorträge, Opladen 1976
- E. Eichler, Zur Datierung und Interpretation der Lehre des Ptahhotep, ZÄS 128, 2001, 97-107
- N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 159, Frankfurt/Main 1976
- N. Elsner/G. Luer (Hrsg.), Das Gehirn und sein Geist, Göttingen 2000

- C. Eyre, „The Semna stela: quotation, genre, and functions of literature“, in: S.I. Groll (Hrsg.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim I*, Jerusalem 1990, S.134-165
- R. O. Faulkner, „Ptahhotpe and the Disputants“, in: O. Firchow (Hrsg.), *Ägyptologische Studien (Fs Grapow)*, Berlin 1955, S. 81-84
- G. Fecht, *Cruces Interpretum in der Lehre des Ptahhotep (Maximen 7, 9, 13, 14) und das Alter der Lehre*, in: A. Guillaumont (Hrsg.), *Hommages à François Daumas. Publications de la recherche, Montpellier 1986*, S. 227-251
- G. Fecht, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep (5. und 19. Maxime)*, *Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo Band 1*, Glückstadt-Hamburg-New York 1958
- G. Fecht, *Ptahhotep und die Disputierer (Lehre des Ptahhotep nach Pap. Prisse, Max. 2-4, Dév. 60-83)*, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 37*, 1981, 143-150
- H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn. Eine Etappe auf dem „Gottesweg“ des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches*, *Ägyptologische Abhandlungen 60*, Wiesbaden 1999
- M. Forschner, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart 1981
- M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 356, Frankfurt/Main <sup>6</sup>1994
- D. Franke, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, Diss. Hamburg 1983
- D. Franke, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, *Studien zur Archäologie und Geschichte Ägyptens Band 9*, Heidelberg 1994
- D. Franke, *Kleiner Mann (nds) – was bist Du?*, *Göttinger Miszellen 167*, 1998, 33-48
- S. Freud, *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer Taschenbuch 6043, Frankfurt/Main 1971
- A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, London <sup>3</sup>1957
- A.M. Gnirs, „Die ägyptische Autobiographie“, in: Loprieno, *Ancient Egyptian Literature*, S. 191-241

- N. Goodman, Weisen der Welterzeugung, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 863, Frankfurt/Main <sup>4</sup>1998
- S. Greenblatt, Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare, Chicago 1980
- B. Gunn, Studies in Egyptian Syntax, Paris 1924
- W. Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Darmstadt <sup>2</sup>1992
- E. Hornung/O. Keel, Studien zu altägyptischen Lebenslehren, Orbis Biblicus et Orientalis 28, Göttingen 1979
- D. Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Reclam Universal-Bibliothek 8231, Stuttgart <sup>2</sup>1996
- K. Jansen-Winkeln, „Horizont“ und „Verklärtheit“: zur Bedeutung der Wurzel  $\text{ḥ}$ , SAK 23, 1996, 201-215
- G. Jéquier, Le Papyrus Prisse et ses variantes, Paris 1911
- F. Junge, Die Rahmenerzählung des Beredten Bauern: Innenansichten einer Gesellschaft, LingAeg 8, 2000, 157-181
- F. Junge, „Die Sprachwissenschaft der Ägypter“, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf, Bd. 1, Göttingen 1984, S. 257-272
- O. Kaiser et al. (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT) Bd. III, Weisheitstexte II, Gütersloh 1991
- O. Kaiser et al. (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT) Bd. III, Mythen und Epen III, Gütersloh 1995
- F. Kammerzell, Nicht der Homosexuelle ist pervers, LingAeg 11, 2003 (im Druck)
- I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Reclam Universal-Bibliothek 4507, Stuttgart 1998
- I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, Reclam Universalbibliothek 4508, Stuttgart 1990
- A. Freiherr von Knigge, Über den Umgang mit Menschen. Ausgewählt und eingeleitet von Iring Fetscher, Fischer-Bücher 434, Frankfurt/Main 1962
- K.P. Kuhlmann, „Bauernweisheiten“, in: I. Gamer-Wallert/W. Helck (Hrsg.), Gegengabe. Festschrift für Emma Brunner-Traut, Tübingen 1992, S.191-209

- D. Kurth, *Altägyptische Maximen für Manager. Die Lehre des Ptahhotep*, Darmstadt 1999
- F. Lacombe-Unal, *Le prologue de Ptahhotep: Interrogations et propositions*, BIFAO 99, 1999, 283-297
- M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, Berkeley-Los Angeles-London 1973
- M. Lichtheim, „Didactic Literature“, in: Loprieno, *Ancient Egyptian Literature*, S. 243-262
- M. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 120, Göttingen 1992
- M. Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 155, Göttingen 1997
- A. Loprieno (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, *Probleme der Ägyptologie* 10, Leiden-New York-Köln 1996
- A. Loprieno, „The „King's Novel“, in: Loprieno, *Ancient Egyptian Literature*, S. 277-295
- A. Loprieno, „Loyalistic Instructions“, in: Loprieno, *Ancient Egyptian Literature*, S. 403-414
- A. Loprieno, *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, *Ägyptologische Abhandlungen* 48, Wiesbaden 1988
- N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1980
- N. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1303, Frankfurt/Main 1997
- N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 666, Frankfurt/Main 1987
- M. Mann, *Geschichte der Macht*, Frankfurt/Main-New York 1994 (*The Sources of Social Power*, Cambridge 1986)
- G.H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1973 (*Mind, Self, and Society*, Chicago 1962)
- F.T. Miosi, „God, Fate and Free Will in Egyptian Wisdom Literature“, in: G.E. Kadisch/G.E. Freeman (Hrsg.), *Studies in Philology in Honour of Ronald James Williams*, Toronto 1982, S. 69-111
- G. Moers (Hrsg.), *Definitely: Egyptian Literature*, *Lingua Aegyptia Studia monographica* 2, Göttingen 1999

- G. Moers, *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v.Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität, Probleme der Ägyptologie 19*, Leiden-Boston-Köln 2001
- T. Mrsich, *Untersuchungen zur Hausurkunde des Alten Reiches. Ein Beitrag zum altägyptischen Stiftungsrecht, Münchner Ägyptologische Studien 13*, Berlin 1968
- E. Otto, *Die Biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtlichen und literarische Bedeutung, Probleme der Ägyptologie 2*, Leiden 1954
- R.B. Parkinson, 'Homosexual' Desire and Middle Kingdom Literature, *JEA* 81, 1995, 57-76
- R.B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems. 1940-1640 BC*, Oxford 1998
- R.B. Parkinson, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, London 2002
- Platon, *Politeia. Der Staat* (Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher), *Platon Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch herausgegeben von Gunther Eigler*, 4. Band, Darmstadt 1971
- Platon, *Timaios – Kritias – Philebos* (Deutsche Übersetzung von Hieronymus Müller und Friedrich Schleiermacher), *Platon Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch herausgegeben von Gunther Eigler*, 7. Band, Darmstadt 1972
- M. Pohlenz, *Antikes Führertum. Cicero de officium und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig und Berlin 1934
- M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios, Poseidonios. Eingeleitet und übertragen von Max Pohlenz*, Zürich 1950
- G. Posener, *L'enseignement loyaliste: Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genf 1976
- G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*, Paris 1956
- A. Puhle, *Persona. Zur Ethik des Panaitios*, *Europäische Hochschulschriften* 20; 224, Frankfurt/Main 1987
- J. F. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare, Göttinger Orientforschungen Reihe IV Ägypten Bd. 23*, Wiesbaden 1992

- J. F. Quack, Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld, *Orbis Biblicus et Orientalis* 141, Göttingen 1994
- S. Quirke, *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom. The Hieratic Documents*, New Malden 1990
- S. Quirke, *Middle Kingdom Studies*, New Malden 1991
- S. Quirke, „Townsmen“ in the Middle Kingdom: On the Term *s n nṯwt tn* in the Lahun Temple Accounts, *ZÄS* 118, 1991, 141-149
- H. Ranke, Die ägyptischen Personennamen, Bd. II, Glückstadt-Hamburg 1952
- J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 271, Frankfurt/Main 1975 (*A Theory of Justice*, Cambridge Mass. 1971)
- A. Reckwitz, Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist 2000
- B. Schwenk, Geschichte der Bildung und Erziehung von der Antike bis zum Mittelalter, Weinheim 1996
- P. Seibert, Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer ägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur, *Ägyptologische Abhandlungen* 17, 1967
- I. Shirun-Grumach, „Die Lehre des Amenemope“, in: O. Kaiser, *TUAT III Weisheitstexte II*, S. 222-250
- N. Shupak, Where can Wisdom be found. The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature, *Orbis Biblicus et Orientalis* 130, Göttingen 1993
- B. Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung der europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen 1975
- C. Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1233, Frankfurt/Main 1996 (*Sources of the Self*, Cambridge Mass. 1989)
- H.J. Thissen, „Die Lehre des Anchsheschonqi“, in: O. Kaiser, *TUAT III Weisheitstexte II*, S. 251-277
- H.J. Thissen, „Die Lehre des P. Insinger“, in: O. Kaiser, *TUAT III Weisheitstexte II*, S. 280-319
- G.P.F. Van den Boorn, *The Duties of the Vizier. Civil Administration in the Early New Kingdom*, London-New York 1988

- J. Vandier, Mo'alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep, Bibliothèque d'Étude 18, Kairo 1950
- P. Vernus, Le début de l'Enseignement de Ptahhotep: un nouveau manuscrit, Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille 18, 1996, 119-140
- P. Vernus, „Le discours politique de l'*Enseignement de Ptahhotep*“, in: J. Assmann/E. Blumenthal, Literatur und Politik, S. 139-152
- P. Vernus, „Le vizier et le balancier“, in: C. Berger/B. Mathieu (Hrsg.), Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer, OrMonsp IX, Montpellier 1997, S. 437-443
- P. Vernus, Sagesses de l'Égypte Ancienne, ohne Ort 2001
- K.N. Waltz, Man, the State and War. A Theoretical Analysis, New York 1954 (Neuaufgabe 2001)
- W. Westendorf, Der Gebrauch des Passivs in der klassischen Literatur der Ägypter, Berlin 1953
- B. Williams, Ethik und die Grenzen der Philosophie, Hamburg 1999
- Z. Žába, Les Maximes de Ptahhotep, Prag 1956



# 13. Indices

## 13.1 Maximen

1. Maxime .....	34; 66; 90; 103; 172
2. Maxime .....	63; 135; 173
3. Maxime .....	22; 23; 135; 173
4. Maxime .....	24; 32; 34; 118; 173
5. Maxime ..	29; 35; 37; 76f.; 80 84; 85; 89; 91; 135; 137; 174
6. Maxime .....	37; 174
7. Maxime .....	37; 39; 115; 122; 163; 174
8. Maxime ..	25; 39; 58; 71; 84; 123; 175
9. Maxime ..	26; 34; 46; 79; 95; 137; 175
10. Maxime	23; 26; 30; 34; 46; 76; 80; 175
11. Maxime	47; 49; 116; 118; 123; 126; 175
12. Maxime	48; 95; 102; 116; 117; 124; 176
13. Maxime .....	40; 72; 96; 176
14. Maxime	22; 23; 34; 40; 50; 73; 79; 96; 115; 117; 128; 176
15. Maxime .....	25; 40; 71; 177
16. Maxime	22; 23; 29; 50; 51; 58; 92; 177
17. Maxime .....	28; 39; 71; 115; 177
18. Maxime .....	33; 79; 128; 177f
19. Maxime .....	29; 50; 84; 92; 178
20. Maxime	22; 23; 29; 50; 74; 79; 117; 178
21. Maxime .....	52; 62; 79; 95; 115; 178
22. Maxime	22; 23; 52; 96; 103; 122; 179
23. Maxime	25; 39; 52; 58; 71; 92; 117; 179
24. Maxime	45; 69; 105; 115f.; 137; 179
25. Maxime	28; 32; 33; 34; 71; 115; 118; 179f
26. Maxime .....	41; 115; 123; 128; 180
27. Maxime .....	42; 71; 73; 111; 117; 180
28. Maxime .....	58; 59; 72; 80; 137; 180
29. Maxime .....	58; 59; 181
30. Maxime .....	44; 58; 80; 96; 181
31. Maxime .....	21f, 61; 72; 75; 181
32. Maxime .....	62f, 117; 181
33. Maxime .....	56; 73; 115; 182
34. Maxime .....	56; 60; 182
35. Maxime .....	57; 62; 72; 79; 182

36. Maxime .....	59; 91; 182
37. Maxime .....	61; 182

## 13.2 Textstellen

Z. 1-35 .....	172; 188f
Z. 30-32 .....	108
Z. 31-32 .....	99
Z. 33-35 .....	140; 150
Z. 36 .....	98
Z. 36-41 .....	94; 172; 189
Z. 37-41 .....	35; 154
Z. 39 .....	69; 107
Z. 42-51 .....	172f, 189
Z. 47 .....	66; 90; 103
Z. 47-48 .....	45; 138
Z. 52 .....	118
Z. 52-56 .....	66
Z. 52-59 .....	34; 173; 189f
Z. 54 .....	90
Z. 55-56 .....	103
Z. 59 .....	79
Z. 60-62 .....	19
Z. 60-67 .....	63f, 173; 190
Z. 67 .....	33
Z. 68-73 .....	22; 173; 190
Z. 70 .....	64
Z. 74-83 .....	24; 173; 190f
Z. 75 .....	80
Z. 76 .....	119
Z. 78 .....	30
Z. 78-79 .....	119
Z. 79 .....	30
Z. 81 .....	30; 64
Z. 84-86 .....	35
Z. 84-88 .....	138
Z. 84-90 .....	19
Z. 84-97 .....	84
Z. 84-98 .....	29; 174; 191
Z. 85-86 .....	77
Z. 86-87 .....	29; 67
Z. 88-89 .....	91
Z. 89 .....	108
Z. 90 .....	91

Z. 95-96.....	74	Z. 249-256.....	25; 40f; 177; 194f
Z. 99-100.....	19; 95	Z. 257-260.....	60
Z. 99-118.....	37; 174; 191	Z. 257-262.....	22; 177; 195
Z. 115-116.....	98	Z. 259-260.....	92
Z. 115-118.....	77; 95; 142	Z. 264-276.....	27; 177; 195
Z. 117-118.....	47	Z. 268-269.....	119
Z. 119-142.....	37	Z. 277-280.....	50
Z. 119-144.....	174; 191f	Z. 277-297.....	33; 177f; 195f
Z. 123-125.....	123	Z. 279.....	70
Z. 135-140.....	123	Z. 284.....	128
Z. 142-144.....	95	Z. 292.....	128
Z. 145-148.....	19	Z. 293.....	128
Z. 145-160.....	25; 175; 192	Z. 298-299.....	92
Z. 149-152.....	85	Z. 298-300.....	20
Z. 149-160.....	39	Z. 298-315.....	50f; 178; 196
Z. 159-160.....	123	Z. 312-315.....	84
Z. 161-162.....	98	Z. 316-317.....	74
Z. 161-174.....	26; 175; 192	Z. 316-323.....	22; 178; 196
Z. 162.....	95	Z. 320-321.....	50; 54
Z. 167.....	46	Z. 321.....	56
Z. 174.....	77	Z. 322-323.....	59; 117
Z. 175-176.....	19	Z. 326.....	73
Z. 175-185.....	26; 175; 192f	Z. 330.....	53
Z. 178.....	118	Z. 325-338.....	52f; 178; 196f
Z. 180-185.....	46	Z. 339-340.....	52; 96
Z. 184.....	44; 95	Z. 339-342.....	54
Z. 184-185.....	46	Z. 339-349.....	22; 179; 197
Z. 186-188.....	77; 116	Z. 341-344.....	122
Z. 186-193.....	47; 175; 193; 127	Z. 343.....	103
Z. 189-190.....	123	Z. 344.....	68; 125; 141
Z. 192.....	102	Z. 350-352.....	52
Z. 192-193.....	68	Z. 350-360.....	58
Z. 197-198.....	20	Z. 350-361.....	179; 197
Z. 197-219.....	48; 176; 193	Z. 352.....	117; 118 Ann.232
Z. 199-205.....	124	Z. 356-357.....	76
Z. 216-217.....	117	Z. 356-360.....	92
Z. 218-219.....	95	Z. 362-364.....	137
Z. 220-222.....	19; 72	Z. 362-369.....	45; 179; 197f
Z. 220-231.....	40; 176; 194	Z. 366-368.....	105; 138
Z. 229.....	98	Z. 370-387.....	28; 179; 198
Z. 229-231.....	96	Z. 370-371.....	102; 143
Z. 232-242.....	22	Z. 371.....	71
Z. 232-248.....	34; 176; 194	Z. 374.....	118
Z. 234-239.....	50	Z. 377.....	21; 30
Z. 240.....	71	Z. 378.....	118
Z. 243-245.....	73; 115	Z. 382.....	118
Z. 244-245.....	69	Z. 387.....	89; 115; 118
Z. 247.....	96	Z. 388-398.....	41; 180; 123; 198
Z. 247-248.....	128	Z. 393.....	96

Z. 397-397b.....	128; 141	Z. 527-531.....	105
Z. 398.....	126	Z. 532.....	85; 104; 129
Z. 399-414.....	42; 180; 199	Z. 534ff.....	48
Z. 404-406.....	123	Z. 534-537.....	106
Z. 406.....	117	Z. 534-563.....	183; 202f
Z. 407.....	53	Z. 540-542.....	101
Z. 408-409.....	71	Z. 545-546.....	97; 102; 114
Z. 408-413.....	73	Z. 545-552.....	120; 133
Z. 409.....	42	Z. 550-552.....	114
Z. 412-413.....	117	Z. 552.....	120
Z. 412-414.....	124	Z. 560-561.....	117
Z. 414.....	125; 127	Z. 560-563.....	70
Z. 415-417.....	137	Z. 562-563.....	107
Z. 415-421.....	59; 180; 199	Z. 564-574.....	184; 203
Z. 416.....	141	Z. 567.....	106; 116
Z. 422-425.....	59f; 181; 199	Z. 575-582.....	89
Z. 428-435.....	44	Z. 575-587.....	184; 203f
Z. 429-431.....	144	Z. 577.....	103
Z. 433-434.....	46; 96; 98	Z. 581.....	93
Z. 428-436.....	181; 199f	Z. 588.....	105
Z. 441-444.....	21	Z. 588-617.....	184f; 204
Z. 441-456.....	61; 181; 200	Z. 589.....	101
Z. 447.....	72	Z. 589-595.....	107
Z. 457-462.....	181; 200	Z. 596-603.....	85
Z. 459.....	117	Z. 596-607.....	104
Z. 463-480.....	56; 182; 200f	Z. 598-599.....	144
Z. 481.....	52; 55	Z. 604-606.....	144
Z. 481-488.....	56; 182; 201	Z. 608-611.....	34
Z. 489-494.....	57; 182; 201	Z. 612.....	105; 138
Z. 490-492.....	62	Z. 615.....	105
Z. 491.....	53	Z. 618.....	21
Z. 493.....	72	Z. 618-627.....	185; 204f
Z. 494.....	92	Z. 624.....	116 Anm.226
Z. 495-496.....	91	Z. 624-627.....	138
Z. 495-498.....	59; 182; 201	Z. 628-636.....	107f
Z. 499-500b.....	61	Z. 628-644.....	185; 205
Z. 499-506.....	182; 201f	Z. 633-636.....	114
Z. 507ff.....	48	Z. 635.....	132
Z. 507-508.....	76; 105f	Z. 636.....	70
Z. 507-511.....	85; 104	Z. 638.....	142
Z. 507-533.....	183; 202	Z. 640-644.....	145
Z. 512-519.....	69		
Z. 517-519.....	106		
Z. 518.....	144		
Z. 520-522.....	77; 144		
Z. 520-523.....	140		
Z. 524-525.....	93		
Z. 524-526.....	104		
Z. 527-529.....	144		

### 13.3 Namen und Sachen

- Abhängigkeit · 5, 16, 37, 39, 41, 43, 44, 49, 55, 73, 112, 125, 128, 142  
 Achtung *siehe* Tugenden, Ansehen; Würde  
 Administration · 74, 81, 136, 151  
*siehe auch* Verwaltung  
 Adressaten (Angesprochene, Leser, Zuhörer) · 11, 19, 25, 36, 37, 39, 40, 48, 54, 57, 59, 62, 63, 70, 75, 77, 78, 79, 95, 112, 123, 136, 143  
 Aggression · 57  
 Amt, das · 22, 30, 61, 68, 70, 74, 82, 92, 98, 144, 149, 170  
 Amtsmacht · 56, 75, 92, 182, 200  
 Anthropologie · 90, 115, 119, 120, 122, 124, 125, 129, 130, 132, 158  
 Arendt, Hannah · 15, 121  
 Argumentation · 8, 24, 30, 46, 69, 84, 126, 127, 130, 138, 160  
 Struktur der · 21, 29, 82  
 Aristoteles · 6, 15, 38, 39, 55, 60, 61, 74, 75, 76, 80, 81, 86, 95, 111, 120, 121, 122, 149, 150, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166  
 Assmann, Jan · 8, 9, 10, 11, 13, 16, 21, 24, 29, 49, 50, 51, 60, 74, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 97, 100, 101, 103, 114, 116, 120, 124, 125, 151, 154, 155, 156, 157, 158  
 Autonomie, personale · 16, 41, 44, 45, 47, 49, 59, 118, 125, 127, 128, 132, 135, 139, 143, 144  
*siehe auch* Selbstbestimmtheit  
 Befähigung, Begabung · 19, 20, 22, 26, 27, 32, 34, 44, 45, 46, 48, 49, 52, 63, 64, 66, 78, 94, 96, 97, 102, 103, 105, 106, 116, 124, 132, 135, 136, 137, 138, 140, 144, 173, 175, 179, 184, 190, 193, 197, 203  
*siehe auch* Erfolg  
 Begierde · 33, 37, 50, 51, 54, 66, 128, 131, 178, 196  
 Begierden · 33, 35, 43, 50, 52, 53, 62, 65, 66, 67, 79, 92, 96, 111, 117, 121, 128, 130, 160, 168, 171, 177, 196  
*siehe auch* Untugenden  
 Begründung · 15, 16, 19, 20, 30, 100, 106, 145, 147, 161  
 Letztbegründung · 21  
*siehe auch* Grund  
 Berechenbarkeit · 15, 65, 68  
*siehe auch* Tugenden, Vertrauenswürdigkeit  
 Böse, das · 20, 50, 51, 92, 178, 196  
 Brunner, Helmut · 10, 11, 12, 114, 119  
 Cicero, Marcus Tullius · 6, 35, 38, 44, 49, 50, 64, 67, 116, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168  
 Derrida, Jacques · 88, 109, 110  
 Diesseits · 93  
 Dihle, Albrecht · 15, 55, 75, 100, 160  
 Effizienz · 83, 142, 143, 148, 149  
 Ehe, Ehebeziehungen · 53, 77  
 Ehebruch · 33, 76, 116, 177, 195  
 Elias, Norbert · 152, 153  
 Emanzipation · 75  
 Epilog · 34, 48, 51, 85, 97, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 113, 116, 117, 120, 138, 140, 142, 182, 202  
 Epistemologie · 16, 85, 87, 90, 102  
 Erfolg, erfolgreich sein · 6, 14, 21, 26, 27, 28, 37, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 49, 53, 66, 76, 77, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 106, 107, 127, 137, 139, 140, 141, 142, 144, 149, 174, 191  
 Erkenntnis · 89, 90, 101, 109, 132, 163, 168  
 Ethik, Moralphilosophie · 5, 14, 15, 16, 20, 39, 40, 55, 56, 60, 61, 74, 75, 76, 80, 86, 89, 90, 91, 121, 122, 133, 145, 146, 147, 148, 149, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170  
 Gebotsethik · 145, 162  
 Vernunftethik · 146, 170

- Familie und Angehörige · 7, 22, 26, 34, 36, 45, 46, 49, 50, 54, 56, 67, 77, 78, 79, 80, 91, 125, 133, 170, 175, 176, 192, 194
- Kinder · 35, 49, 50, 51, 53, 77, 94, 107, 124, 154, 163, 172, 184, 189, 204
- Mutter · 7, 26, 51, 53, 175, 178, 192, 196
- Sohn · 20, 35, 48, 49, 53, 57, 77, 80, 91, 95, 96, 98, 102, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 116, 117, 124, 157, 164, 169, 172, 173, 176, 183, 184, 185, 189, 193, 203, 204, 205
- Vater · 14, 26, 29, 48, 49, 51, 70, 78, 106, 107, 108, 109, 117, 174, 175, 178, 183, 184, 185, 191, 193, 196, 203, 204, 205
- Foucault, Michel · 8, 79, 91, 103, 151, 155, 169
- Frau, Frauen · 33, 52, 53, 54, 61, 73, 79, 113, 141, 177, 178, 181, 182, 187, 195, 196f, 200, 202
- Ehefrau · 51, 54, 55, 62, 79, 178, 195, 196
- Hausfrau · 62  
*siehe auch* Mann, Männer
- Freud, Sigmund · 111, 126, 129, 130, 131
- Freiheit, innere · 43, 104, 112, 114, 116, 126, 127, 129, 133, 145; äußere 126
- Freunde und Vertraute · 5, 19, 22, 23, 33, 40, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 62, 67, 70, 77, 78, 79, 80, 96, 115, 122, 136, 141, 163, 165, 167, 177, 179, 181, 182, 195, 197, 200f, 201
- Gefühle · 34, 35, 42, 56, 61, 117, 119, 135
- Geist, Bewußtsein · 6, 8, 14, 15, 24, 33, 34, 43, 46, 57, 62, 66, 69, 73, 84, 96, 101, 103, 106, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 130, 132, 133, 135, 148, 153, 154, 157, 159, 160, 164, 168, 172, 176, 178, 189, 194, 196  
*siehe auch* *Jab*, Herz
- Gerechtigkeit *siehe* Tugenden, Gerechtigkeit
- Unterschiedsprinzip · 78, 143  
konnektive · 29, 60, 156
- Gesellschaft, die wohlgeordnete · 30, 60, 83, 149
- Gesellschaft, gesellschaftlich · 7, 16, 21, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 35, 36, 42, 44, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 58, 60, 61, 63, 65, 66, 69, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 93, 94, 100, 104, 105, 111, 113, 119, 123, 126, 127, 128, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 158, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 170, 171
- Gesetz · 13, 18, 19, 27, 29, 46, 49, 58, 60, 76, 84, 91, 92, 96, 99, 146, 159, 174, 175, 179, 191, 193, 197  
Gesetzgebung · 76
- Gewalt · 45, 63, 76, 81, 91, 126, 151, 152, 153, 155, 171
- Gewissen · 33, 47, 114, 124, 127, 128, 178, 196
- Gleichheit und Ungleichheit · 36, 39, 72, 73, 74, 169
- Glück und Unglück · 26, 41, 54, 66, 82, 123, 128, 141, 142, 147, 162, 164, 167, 175, 180, 193, 198  
*siehe auch* Erfolg
- Glückseligkeit · 146, 147, 149, 150, 154, 164, 171  
*siehe auch* Leben
- Goldene Regel · 15, 16, 75, 160
- Gott · 5, 16, 19, 20, 21, 22, 26, 30, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 66, 76, 87, 88, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 109, 114, 120, 123, 124, 128, 132, 133, 135, 140, 141, 144, 167, 172, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 185, 189, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 200, 202, 203, 205
- Götter · 46, 47, 76, 98, 99, 108, 109, 133, 172, 189  
Horus · 88, 184, 204  
Osiris · 13, 19, 29, 84, 88, 91, 108, 174, 191
- Große, der (gesellschaftlich) · 19, 25, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 53, 66, 72, 82,

- 84, 96, 115, 122, 123, 124, 174, 175, 176, 177, 180, 191, 192, 194, 198, 199  
*siehe auch* Soziale Schichtung
- Grund, Verhaltensgrund · 7, 8, 9, 13, 19, 21, 26, 27, 28, 34, 36, 37, 40, 46, 59, 60, 65, 66, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 94, 100, 109, 129, 132, 180, 198  
*siehe auch* Begründung
- Gute, das · 9, 10, 28, 29, 30, 37, 46, 48, 50, 52, 55, 58, 67, 68, 70, 71, 72, 76, 77, 80, 84, 86, 89, 91, 92, 97, 101, 107, 120, 124, 125, 127, 129, 132, 133, 140, 144, 162, 171, 172, 174, 176, 179, 183, 184, 189, 191, 193, 198, 202, 204  
*siehe auch* Tugenden
- Habitus · 153, 156  
 Habitusbildung · 6, 150, 153
- Handlungsanweisung · 20, 21, 71, 78  
 Aufforderung · 19, 20, 21, 24, 25, 26, 41, 46, 47, 76, 77, 82, 91, 102, 106, 112, 141, 170  
 Ratschlag · 10, 21, 36, 41, 62, 77, 126, 127, 141, 143  
 Vorschlag · 21
- Hausstand, Haushalt · 21, 28, 42, 45, 48, 52, 53, 61, 62, 71, 73, 83, 95, 178, 180, 181, 196, 197, 198, 199
- Herz · 6, 9, 54, 70, 106, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 162, 165, 194  
*siehe auch* *Jab*; Geist, Bewußtsein
- Hierarchie · 29, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 58, 60, 71, 98, 142, 143
- Höflichkeit · 28, 38, 39, 40, 67, 70, 71, 79, 141, 177, 195
- Hume, David · 68, 147, 155
- hypothetischer Imperativ · 20, 21, 23, 147
- Identität · 6, 63, 111, 112, 124, 126, 148, 150, 155, 156, 157  
 kulturelle · 156, 157  
*siehe auch* Person
- Individuum · 78, 126, 129, 148, 151, 155
- Institutionen · 30, 48, 59, 78, 81, 88, 97, 99, 139, 140, 143, 151  
*siehe auch* Administration, Verwaltung
- Jab* (*jib* Herz, als äg. Begriff) · 24, 34, 96, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 132  
*siehe auch* Herz; Geist, Bewußtsein; Vernunft
- Ka* (*kʾ* als äg. Begriff) · 6, 22, 25, 37, 39, 41, 42, 48, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 132, 192, 193, 197, 198, 199  
*siehe auch* Seele; Psyche
- Kant, Immanuel · 10, 18, 20, 21, 38, 70, 76, 87, 90, 116, 126, 127, 146, 147, 170
- Kardinaltugenden · 66, 90, 165
- Kleine, der (gesellschaftlich) · 11, 66, 72  
*siehe auch* Schwache, der; Soziale Schichtung
- Kompetenz · 7, 55, 56, 57, 104, 137, 140, 143, 144, 188
- König · 11, 23, 35, 69, 76, 94, 97, 98, 99, 105, 107, 108, 109, 114, 129, 136, 139, 140, 142, 144, 149, 151, 153, 154, 156, 161, 172, 185, 188, 189, 205
- Kosmogonie · 87, 108
- Kosmologie · 88, 93, 103, 150  
*siehe auch* Ma'at; Metaphysik; Ontologie; Ordnung
- Kosmos, Welt · 1, 5, 6, 8, 21, 30, 65, 70, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 100, 102, 104, 106, 108, 109, 111, 112, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 141, 144, 145, 153, 159, 160, 161, 164, 165, 169, 170, 171  
*siehe auch* Ma'at; Metaphysik; Ontologie; Ordnung
- Kulturelle Texte · 10, 21, 35, 154, 156, 157, 158
- Leben  
 Eudaimonie · 150, 162, 164

- glückliches, sinnvolles Leben · 67, 77, 78, 84, 93, 97, 141, 142, 162, 163  
 Lebensführung · 20, 30, 50, 51, 76, 77, 91, 92, 96, 165, 176, 178, 193, 194, 196  
 Lebensplanung · 77, 95  
*siehe auch* Glückseligkeit  
 Leib, Körper · 22, 27, 34, 42, 50, 51, 52, 56, 69, 70, 73, 76, 88, 108, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 128, 130, 151, 167, 173, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 185, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 205  
*siehe auch* Seele; Psyche  
 Liebe · 34, 41, 42, 54, 57, 62, 69, 73, 79, 82, 96, 101, 102, 105, 115, 117, 123, 126, 132, 147, 167, 176, 180, 183, 193, 194, 196, 198, 199, 202, 203  
 Locke, John · 50, 112, 129, 171  
 Loyalität · 40, 41, 42, 43, 49, 52, 53, 58, 73, 111, 123, 141, 142, 156, 169, 181, 199  
  
 Ma'at, die Richtigkeitsordnung · 11, 13, 16, 19, 20, 21, 24, 29, 30, 32, 49, 51, 60, 66, 74, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 111, 112, 113, 114, 116, 120, 125, 129, 132, 133, 137, 145, 149, 150, 164, 178, 183, 184, 185, 191, 196, 202, 204, 205  
*siehe auch* Kosmos; Metaphysik; Ontologie; Ordnung  
 ma'atkonform · 29, 112  
 Macht · 5, 14, 23, 28, 35, 37, 40, 41, 44, 45, 52, 53, 69, 70, 71, 75, 80, 94, 98, 140, 144, 147, 151, 155, 166  
 Machtausübung · 9, 28, 30  
 Machterwerb · 82  
*siehe auch* Soziale Schichtung  
 Mann, Männer · 11, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 33, 44, 45, 46, 48, 51, 52, 53, 54, 57, 59, 62, 72, 75, 77, 79, 80, 91, 97, 98, 114, 118, 120, 128, 136, 143, 156, 157, 163, 166, 169, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 184, 187, 190, 192, 193, 195, 197, 199, 201, 203, 204  
  
*siehe auch* Frau, Frauen  
 Menschenwelt · 84, 85, 88, 100, 104, 150  
 Metaphysik · 20, 38, 48, 70, 76, 89, 93, 103, 112, 113, 126, 145, 146, 183, 202  
*siehe auch* Kosmos; Ma'at; Ontologie; Ordnung  
 Mitmenschen · 24, 34, 52, 54, 55, 58, 73, 125, 127, 128, 141, 166, 167, 168, 171  
 Mobilität, vertikale · 44, 72, 143  
 Moral · 5, 6, 14, 28, 68, 71, 82, 90, 91, 92, 99, 100, 101, 111, 112, 116, 132, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 153, 155, 161, 168, 171  
 Morallehre · 14, 58, 76, 86, 153  
  
 Nachkommen · 85, 104, 107, 124, 184, 204  
 Nachwelt · 23, 29, 51, 57, 69, 107, 138, 177, 183, 195, 202  
 Narr, der *siehe* Unwissende, der  
 Natur · 23, 60, 86, 88, 103, 105, 121, 129, 131, 132, 133, 143, 146, 147, 164, 166  
 Norm, Normen, Richtlinien · 15, 38, 59, 68, 89, 90, 123, 136, 148, 161  
  
 Öffentlichkeit · 57, 63, 77, 136, 137, 151  
 Ökonomie · 5, 42, 54, 73, 84  
 Ontogenese · 49, 95  
 Ontologie · 5, 28, 80, 82, 86, 89, 90, 91, 101, 109, 124, 129, 131, 132, 145, 161  
*siehe auch* Kosmologie; Kosmos; Metaphysik; Ma'at; Ordnung  
 Ordnung · 5, 11, 18, 30, 35, 44, 65, 66, 67, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 100, 101, 102, 109, 111, 113, 116, 129, 130, 131, 133, 141, 142, 149, 150, 153, 155, 161, 164, 165, 170  
*ordo* · 89, 125, 132, 145, 164  
 Weltordnung · 16, 86, 90, 150  
*siehe auch* Kosmos; Ma'at; Metaphysik; Ontologie  
  
 Panaitios · 64, 164, 165

- siehe auch* Stoa
- Person, die · 22, 24, 36, 39, 42, 43, 44, 52, 54, 56, 68, 70, 71, 72, 79, 93, 94, 99, 103, 109, 115, 120, 124, 125, 126, 128, 129, 131, 133, 137, 141, 179, 180, 197, 199
- siehe auch* Identität
- Philosophie · 15, 16, 88, 91, 121, 129, 131, 158, 160, 161, 167
- Platon · 15, 16, 51, 52, 55, 66, 78, 86, 88, 90, 91, 92, 100, 104, 105, 111, 121, 129, 131, 133, 134, 149, 159, 160, 163
- platonistisch · 88, 131
- Prolog · 48, 98, 106, 107, 108, 112, 172, 188
- Protagoras · 102
- Psyche · 41, 42, 55, 111, 121, 130, 132, 159
- siehe auch* Seele
- Psychologie · 52, 56, 112
- Qenbet (*qnb.t* Senat, als äg. Begriff) · 137, 139
- Rationalität · 6, 16, 33, 61, 65, 79, 90, 104, 105, 106, 112, 113, 118, 119, 120, 121, 124, 130, 131, 154, 162, 163
- Rawls, John · 14, 30, 68, 76, 78, 81, 83, 91, 143
- siehe auch* Gesellschaft, die geordnete; Gerechtigkeit
- Recht, das · 5, 22, 43, 55, 58, 59, 61, 71, 74, 75, 76, 84, 86, 90, 99, 100, 101, 119, 139, 143, 146, 148, 188
- Rechte, die · 26, 65, 67, 71, 72, 79, 82, 91, 103, 127, 141, 144, 175, 181, 192, 200
- Redekunst, Rhetorik · 6, 44, 45, 56, 69, 70, 103, 105, 137, 138, 139, 140, 156, 186
- Respekt · 14, 28, 29, 39, 41, 46, 52, 55, 58, 61, 64, 68, 71, 77, 102, 107, 135, 143, 179, 181, 192, 193, 198, 200
- siehe auch* Tugenden, Ansehen
- säkular · 5, 91, 93, 94, 98, 122, 140, 150
- Schwache, der · 24, 25, 71, 80, 119, 135
- siehe auch* Große, der (gesellschaftlich); Kleine, der (gesellschaftlich)
- Schweigen · 28, 29, 33
- Seele · 15, 34, 51, 66, 88, 121, 122, 130, 160, 162, 163, 165, 168
- siehe auch* Psyche; Leib, Körper
- Selbst, das · 5, 6, 13, 24, 25, 37, 39, 40, 41, 42, 47, 48, 50, 67, 75, 91, 97, 101, 111, 112, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 141, 144, 148, 153, 160, 171, 174, 175, 176, 180, 192, 193, 198, 199
- Selbstbestimmung · 47, 48, 49, 77, 87, 104, 105, 116, 124, 127, 154, 175, 181, 193, 200
- siehe auch* Autonomie
- Selbstmodellierung · 5, 37, 40, 124, 128, 137, 152, 153, 176, 194
- Sexualität · 33, 50, 54, 62, 65, 79, 128
- Sinnhorizont · 112, 148
- Situationsdiagnose, -beschreibung · 19, 20, 26, 29, 33, 35, 36, 44, 63, 65, 70, 82, 111, 112, 135, 140, 150, 153, 162
- Snell, Bruno · 15, 160
- Solidarität, vertikale · 24, 72, 156
- Soziale Kompetenz · 55, 56, 57, 104
- Soziale Schichtung, Stratifizierung · 19, 22, 27, 43, 58, 72, 73, 79, 135, 142, 162, 170
- Abhängigkeit · 36, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 53, 55, 56, 57, 58, 61, 64, 66, 67, 71, 72, 73, 77, 83, 119, 122, 123, 124, 144, 174, 191
- Herrschende · 29, 149
- Leitungsfunktion, -position · 19, 20, 22, 27, 46, 51, 77, 84, 135, 137, 143, 174, 177, 191, 195
- Machtelite, Dienstadel · 8, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 35, 36, 39, 40, 41, 44, 59, 63, 71, 75, 79, 80, 118, 119, 122, 136, 143, 144, 149, 150, 155, 169
- niedriger Status · 19, 20, 26, 44, 46, 79, 163, 175, 192
- siehe auch* Große, der; Kleine, der
- Sozialer Friede · 57, 59, 61, 105, 144
- Sprechsituation · 35, 36, 63, 106, 109, 135



- Staat · 28, 50, 66, 86, 88, 91, 93, 94, 100, 121, 140, 149, 150, 151, 158, 159, 160, 165, 170  
 Staatsgesellschaft · 36, 94, 113, 166  
 Staatskunst · 6, 145, 149, 150  
 Staatsmann · 150, 154, 161  
 Stabilität, gesellschaftliche · 83, 85, 154  
 Stoa · 6, 49, 90, 132, 150, 160, 163, 164  
*siehe auch* Cicero, Panaitios  
 Strebevermögen · 119, 120, 121, 125, 127  
 Subjekt · 6, 18, 49, 78, 103, 112, 113, 115, 126, 127, 131, 132, 135, 139, 143, 144, 146, 155  
 Taylor, Charles · 9, 24, 50, 67, 91, 101, 112, 129, 131  
 Tor, der; *siehe* Unwissende, der  
 Trieb, Triebe · 33, 34, 69, 117, 119, 128, 130, 168  
 Tugend · 6, 23, 34, 35, 38, 52, 60, 75, 78, 81, 84, 93, 104, 105, 125, 126, 145, 147, 150, 162, 165, 168, 183, 202  
 Tugenden · 1, 5, 9, 23, 28, 32, 34, 35, 38, 43, 49, 51, 55, 60, 62, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 78, 81, 84, 86, 90, 93, 95, 100, 104, 105, 112, 113, 125, 126, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 145, 147, 149, 150, 155, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 183, 202  
 Ansehen · 5, 8, 23, 24, 30, 32, 34, 41, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 80, 81, 82, 84, 90, 92, 98, 99, 103, 106, 107, 111, 117, 126, 135, 136, 137, 138, 140, 146, 147, 161, 165, 166, 167, 171, 179, 197  
*siehe auch* Würde  
 Besonnenheit · 22, 34, 56, 60, 62, 63, 64, 66, 70, 90, 104, 135, 137, 140, 166, 173, 181, 190, 199  
 Freigebigkeit · 23, 28, 32, 52, 55, 58, 70, 72, 73, 75, 82, 123, 161, 165, 167  
 Freundschaft · 33, 50, 56, 62, 67, 69, 73, 132, 146, 147, 177, 196  
 Fürsorglichkeit · 53, 69, 70, 73, 77, 79, 80, 113, 117, 122, 165  
 Gerechtigkeit · 5, 14, 15, 16, 29, 30, 57, 58, 60, 61, 67, 68, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 91, 93, 101, 104, 113, 125, 133, 141, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 153, 155, 156, 161, 165, 167, 180, 199, 201  
*siehe auch* Ungerechtigkeit; Unrecht  
 Großzügigkeit · 5, 32, 49, 52, 57, 58, 70, 145, 185  
 Selbstachtung · 5, 63, 64, 67, 68, 71, 73, 79, 111, 126, 135, 140  
 Selbstbeherrschung · 5, 8, 21, 23, 28, 32, 33, 34, 35, 40, 41, 43, 58, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 83, 90, 103, 104, 111, 113, 116, 126, 127, 133, 135, 136, 141, 165, 166, 168, 173, 179, 185, 190, 198  
*siehe auch* Begierde; Begierden  
 Vernunft · 5, 8, 18, 21, 23, 28, 32, 35, 42, 43, 48, 49, 54, 55, 56, 58, 62, 66, 67, 68, 70, 71, 74, 77, 82, 83, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 100, 102, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 135, 137, 140, 145, 146, 160, 162, 164, 165, 166, 168, 170, 171, 180, 181, 198  
*siehe auch* Unvernunft  
 Vertrauenswürdigkeit · 22, 23, 28, 32, 34, 54, 57, 68, 82, 167, 176, 194  
 Wohlwollen, Wohltätigkeit · 19, 20, 21, 23, 28, 29, 35, 37, 43, 46, 67, 70, 72, 73, 77, 80, 84, 95, 102, 117, 138, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 156, 165, 166, 167, 174, 183  
*siehe auch* Gute, das; Untugend; Untugenden; Vollkommenheit; Würde  
 Tugenden, soziale · 43, 62, 70, 73, 74, 133, 135, 136, 139, 155, 165  
 Tugendlehre · 6, 8, 49, 64, 126, 145, 146, 147, 148, 160, 161, 162, 164, 167, 169, 171  
 Tun-Ergehens-Zusammenhang · 82, 100  
 Übersetzen · 6, 7, 14, 18, 25, 26, 27, 37, 47, 54, 57, 60, 81, 87, 89, 94, 114,

- 121, 143, 162, 163, 164, 186, 187, 188
- Ungerechtigkeit · 8, 78, 165
- Unrecht · 61, 74, 75, 117, 165
- Untugend · 29, 39, 51, 119, 167
- Untugenden · 64
- Geiz · 13, 29, 92, 146, 174, 191, 215
- Habgier · 5, 8, 13, 22, 29, 46, 49, 50, 51, 52, 55, 58, 61, 64, 69, 71, 74, 75, 79, 84, 91, 92, 96, 104, 119, 144, 167, 174, 178, 191, 196
- Selbstsucht · 22, 52, 54, 55, 58, 69, 103, 122, 124, 179
- Verleumdung · 25, 39, 52, 58, 71, 92, 142, 146, 179, 192, 197
- siehe auch* Böse, das; Begierden; Tugenden
- Unvernunft · 8, 52
- Unwissende, der (Tor, Narr) · 14, 34, 38, 45, 66, 89, 90, 95, 98, 99, 102, 103, 104, 132, 147, 173, 174, 184, 189, 190, 192, 203
- Verdienst · 13, 26, 29, 34, 74, 75, 174, 191
- Vergangenheit · 108, 154
- Verhalten · 8, 15, 19, 20, 21, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 38, 40, 43, 44, 46, 47, 50, 51, 55, 57, 58, 59, 62, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 78, 82, 84, 85, 86, 89, 90, 92, 95, 99, 104, 107, 111, 112, 114, 118, 122, 123, 125, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 140, 141, 144, 146, 148, 149, 152, 153, 160, 165, 168, 173, 174, 175, 176, 177, 190, 192, 193, 194, 195
- Verhaltensregeln · 32, 76, 80, 86, 156
- Versionen · 8, 12, 13, 27, 33, 88, 92, 99, 107, 108, 161, 186
- Verteilungsgerechtigkeit · 56, 74, 182, 201
- Verwaltung · 36, 45, 92, 151
- siehe auch* Administration
- Vollkommenheit · 89, 135, 146, 147, 149, 154, 171
- siehe auch* Tugenden
- Weisheit · 10, 11, 14, 15, 23, 90, 100, 101, 119, 156
- siehe auch* Unwissende, der; Wissen
- Wesir (Erster Minister) · 11, 36, 51, 99, 109, 140, 145, 149, 172, 173, 188, 189
- Wille, der · 9, 15, 37, 47, 48, 49, 54, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 79, 95, 97, 102, 114, 118, 119, 120, 127, 128, 129, 130, 131, 139, 140, 146, 151, 153, 156, 169, 171, 199
- Willensfreiheit · 114
- Wirklichkeit · 60, 84, 88, 89, 97, 100, 101, 109, 113, 131, 158, 159
- siehe auch* Kosmos; Ma'at; Ontologie
- Wissen · 6, 8, 15, 28, 42, 45, 54, 64, 66, 69, 71, 79, 89, 90, 91, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 115, 128, 132, 136, 143, 148, 151, 154, 156, 160, 163, 172, 173, 179, 183, 184, 188, 189, 190, 197, 198, 202, 203, 204
- siehe auch* Unwissende, der; Weisheit
- Wohlhabende · 26, 46, 71, 80, 175, 192
- Wohlhabenheit · 5, 23, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 66, 75, 77, 82, 96, 98, 127, 141, 146, 166, 169, 181, 199f
- Besitz, Eigentum · 5, 6, 21, 23, 24, 26, 27, 36, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 61, 62, 65, 66, 69, 70, 71, 74, 75, 77, 93, 96, 98, 119, 120, 121, 124, 126, 128, 137, 140, 143, 164, 175, 176, 178, 181, 182, 192, 193, 194, 197, 200, 201
- Würde · 5, 24, 25, 26, 34, 42, 56, 58, 61, 62, 63, 64, 67, 70, 71, 72, 73, 76, 79, 80, 82, 83, 107, 111, 117, 125, 135, 137, 140, 166, 180, 184, 199, 204
- siehe auch* Tugenden, Ansehen
- Zivilisation · 86, 148, 152, 153, 270
- Zufriedenheit · 37, 47, 60, 75, 77, 95, 142, 145, 146, 149, 174, 191, 192, 197, 205
- Zukunft · 104, 108, 109, 133
- Zuverlässigkeit · 40, 54, 57, 68, 70
- siehe auch* Tugenden, Vertrauenswürdigkeit

Zweck · 6, 20, 21, 23, 50, 52, 68, 83,  
122, 142, 145, 146, 147, 150, 153,  
156, 166

Nutzen · 5, 6, 14, 16, 18, 21, 22, 23,  
24, 29, 52, 53, 55, 57, 61, 67, 82,

87, 93, 106, 140, 147, 155, 166,  
167, 183, 202

*siehe auch* Leben

Zweckbestimmung · 5, 21, 141, 142, 147

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Lieferbare Titel

- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band IV. XII–284 Seiten. 1998.
- Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.
- Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.
- Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.

- Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esmunna und im «Bundesbuch»*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.
- Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.
- Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*. Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.
- Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.
- Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI*. 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.
- Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia*. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.
- Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.
- Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*. 340 pages. 1989.
- Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch*. 120 Seiten. 1989.
- Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21*. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.
- Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*. 264 Seiten mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.
- Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucher kult und Räuchergeräte*. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.
- Bd. 98 AARON SCHAT: *Mose und Israel im Konflikt*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.
- Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.
- Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.
- Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede»*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.
- Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.
- Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. IV–332 pages. 1991.
- Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33*. XII–284 Seiten. 1991.

- Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische*. XII–112 Seiten. 1991.
- Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*. XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Faltafeln. 1991.
- Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari*. VIII–256 pages. 1991.
- Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text*. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.
- Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel*. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.
- Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium*. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.
- Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits*. Das altägyptische Zweiwegbuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-Weiss-Abbildungen.
- Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. XIV–474 pages, 2 planches. 1992.
- Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*. 480 Seiten. 1992.
- Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients*. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.
- Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur*. 208 pages, 210 figures. 1992.
- Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*. XII–152 pages, 16 plates. 1992.
- Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil*. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.
- Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit*. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.
- Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. 236 pages, 8 plates. 1992.
- Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina*. 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.
- Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden*. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.
- Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten*. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.
- Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

- Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte*. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.
- Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient*. 336 pages. 1993.
- Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora*. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.
- Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. Internationales Symposium Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.
- Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*. XXXII–516 pages. 1993.
- Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*. 134 Seiten. 1994.
- Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter*. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.
- Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*. 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.
- Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremia-buches*. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.
- Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.
- Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al*. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.
- Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani*. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.
- Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.
- Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverben 1–9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.
- Bd. 145 HANS ULRICH STEYMAN: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.
- Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*. VIII–228 Seiten. 1995.

- Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. I<sup>re</sup> partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II<sup>e</sup> partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.
- Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse*. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.
- Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder*. Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.
- Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt*. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.
- Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.
- Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.
- Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch*. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.
- Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.
- Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.
- Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.
- Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.
- Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg*. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.
- Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.
- Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.
- Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor*. Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.
- Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder*. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.
- Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General*. Die Heerführertraditionen in der vortaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.



- Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas*. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.
- Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.
- Bd. 166 ESTHER FLUCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.
- Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen*. Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau*. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.
- Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yabweh Fighting from Heaven*. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.
- Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit*. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49*. 408 pages. 1999.
- Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament*. Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.
- Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.
- Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*. XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.
- Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE)*. Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25–29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.
- Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids*. Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.
- Bd. 177 JÜRGEGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2–14*. The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.
- Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum*. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.
- Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique*. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.
- Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*. XX–612 Seiten. 2001.
- Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis*. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

- Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers*. Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.
- Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias*. Zur literarischen Eigenart, traditionsge-  
schichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias.  
XIV–402 Seiten. 2002.
- Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*. XII–188 Seiten  
und 36 Seiten Abbildungen. 2002.
- Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieten aller Länder*. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und  
realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.
- Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein*. Studien  
zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert  
zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.
- Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere*. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten  
Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.
- Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche  
Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.
- Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*. VIII–442 Seiten. 2002.
- Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qobélet*. VIII–  
216 pages. 2003.
- Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient*. Beiträ-  
ge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im  
1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.
- Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel*. Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: [www.unifr.ch/bif/obo/obo.html](http://www.unifr.ch/bif/obo/obo.html)